

BUNALIM ÇAĞI

KIERKEGAARD MARX NIETZSCHE

Çetin Türkyılmaz

BUNALIM
ÇAĞI

Çetin Türkyılmaz

BIBLIOTECHE



Çetin Türkyılmaz 1969 yılında Sivas'ta doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olduktan sonra 1995-2004 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans ve doktora yaptı. Yüksek lisans ve doktora tezlerini Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'nin danışmanlığında tamamladı. Doktoradan sonra bir süre Köln Üniversitesi'nde akademik çalışmalarını yürüttü. Halen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışma alanı genel olarak felsefe tarihi -özellikle Herakleitosçu ve Platoncu gelenek- ile Kant sonrası Alman ve Fransız felsefesidir. İngilizce, Almanca ve Fransızca'dan kitap ya da kitap bölümü olarak yayınlanmış çevirileri; ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Kitapları: *Filozoflarla Düşünmek* (Bibliotech Yayınları, 2015)

Bibliotech Yayınları
Felsefe Dizisi-4

Bunalım Çağı

Kierkegaard Marx Nietzsche

ISBN 978-605-84473-3-2

Sertifika No: 31627

Bu eserin yayın hakları Bibliotech
Yayınları'na aittir.

1. Baskı: Bibliotech Yayınları, Şubat 2016,
Ankara

Yayına Hazırlayan: Sezai Koyunbakan

Kapak Tasarım: Sezai Koyunbakan

Redaksiyon: Leyla Aydoğan

Logo: Ecem Dağ

Bibliotech Yayınları

17726. Ada, 106. Sokak, No: 7/2 Eryaman

ANKARA

bibliotechyayinlari@gmail.com

Baskı ve Cilt: Sözkeseu İvedik Organize Sanayi Bölgesi

1518. sokak MAT-SİT İş merkezi no:2-40 Ankara

Bunalım Çağı

KIERKEGAARD
MARX
NIETZSCHE

Çetin Türkyılmaz



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	7
-------------	---

KIERKEGAARD

Kierkegaard'ın Varoluş Kavramı Temelinde

Sistemci Düşünceye Başkaldırması:

Öznel ve Nesnel Hakikat Ayrımı	18
--------------------------------------	----

Varoluşu Gerçekleştirme Aşamaları ve İnanç Yaşantısı	23
--	----

Varoluşu Gerçekleştirmede İlk Aşama: Estetik Yaşam Biçimi	25
---	----

Varoluşu Gerçekleştirmede İkinci Aşama:

Ahlâksal Yaşam Biçimi	27
-----------------------------	----

Varoluşu Gerçekleştirmede Üçüncü Aşama:

Dinsel Yaşam Biçimi ve İnanç Yaşantısı	31
--	----

Kierkegaard'ın "Hıristiyan Olmak" Düşüncesi ve

Geleneğe Karşı Tekliğinde Kişi.....	34
-------------------------------------	----

Kierkegaard'ın İnsan Görüşü.....	38
----------------------------------	----

Estetik İnsan (Estet).....	39
----------------------------	----

Ahlâksal İnsan-Trajik Kahraman.....	43
-------------------------------------	----

İman Şövalyesi	45
----------------------	----

MARX

Marx'ta Felsefe ve Dinsel Düşünce Geleneğine Başkaldırma:

İdeoloji Eleştirisi	52
---------------------------	----

Marx'ın Kendi Çağına Bakışı ve Toplumsal Yapının Eleştirisi	59
---	----

Marx'ın Tarih Görüşüne Genel Bir Bakış.....	59
Marx'ın Kendi Çağına Bakışı	63
Marx'ın Modern Toplum Yapısını Eleştirisi.....	68
Marx'ın İnsan Görüşü	73
Marx'ta İnsanın Neliğinin “Emek” Kavramıyla Belirlenmesi	74
Marx'ta İnsanın Yabancılaşması Sorunu:	
Yabancılaşmış İnsan	77
Yabancılaşmanın Aşılması: Toplumsal İnsan	84

NIETZSCHE

Nietzsche'de Décadence ve

Nihilizm Kavramları Çerçevesinde Çağın Eleştirisi	92
Nietzsche'nin Metafizik Felsefe Geleneğine Başkaldırısı	98
Trajik Kültürün Décadence'ına Karşı	
Sokrates'in Akıllı ve Bilgiyi Öne Çıkarması	100
Platon'la Birlikte Felsefenin Ahlâkın Egemenliğine Girişi ve Felsefe Geleneğindeki “Hakikî Dünya” ile	
“Görünen Dünya” Ayrımı	103
Nietzsche'nin Hıristiyan Düşünce Geleneğine Başkaldırısı	110
Nietzsche'nin İnsan Görüşü	117
Sürü İnsanı	120
Ara Tipler Olarak Nihilist Tipler	123
Üst-İnsan	125

ÇAĞIMIZDA BUNALIM ve

BUNALIMIN AŞILMASI SORUNU

Heidegger'de Bunalım ve Bunalımın Aşılması Sorunu	132
Derrida'da Bunalım ve Bunalımın Aşılması Sorunu	137
Günümüzde Bunalım	150

SONUÇ	155
-------------	-----

Kaynakça	163
----------------	-----

GİRİŞ

Çağımızla ilgili yapılan felsefi değerlendirmelere bir bütün olarak bakılırsa, bu değerlendirmelerdeki temel düşünce, belirli bir kültür ve gelenekte “bunalım” yaşandığı düşüncesidir. Günümüze kendine özgü karakterini veren çeşitli olgular gözönünde tutularak –yani bilimler ve teknolojinin bugün geldiği aşamanın ve ekonomik-kültürel küreselleşmenin yarattığı ekolojik kirlenme, bazı bölgelerde görülen milliyetçilikler, ulus-devlet düşüncesinin geçerliğinin sınırlanması gibi sorunlarla, “post-endüstriyel denilen aşamadaki toplumlar ve postmodern denilen çağdaki kültürlerde bilginin statüsündeki değişme”yle (Lyotard 1999: 19) bilginin enformasyona dönüşmesinin ortaya çıkardığı sorunlar gözönünde tutularak – siyasal ve kültürel alana ilişkin bir bunalım saptaması yapılmakta, bu bunalımın “Batılı”, “Avrupa-merkezli” gibi sıfatlarla tanımlanan belirli bir geleneğin bunalımı olduğu dile getirilmektedir. Bu bunalımdan çıkış yolu ise, kültürlerarası ve dinlerarası dialog, çoğulculuk, “Avrupa-merkezli” düşünmeden kurtulma gibi düşüncelerde aranmaktadır.

Öte yandan, Batılı, Avrupalı düşünme geleneğine ilişkin

“bunalım” saptaması yalnızca son otuz yıllık zaman diliminde değil, neredeyse 20. yüzyılın başından beri yapılmaktadır. Düşünme geleneği genel olarak modern bilimlerle Batı metafiziği başlıkları altında ele alınarak, bunalım ya bilimlerin bunalımı ya da metafizik geleneğin bunalımı olarak belirlenmekte, Batılı-Avrupalı insanın içine düştüğü çıkmazların kaynakları bu alanlarda aranmaktadır. Martin Heidegger tüm bir düşünce geleneğindeki bunalımı, bu geleneğin bütününe yayılan “varlığın unutulmuşluğu”nda (Seinsvergessenheit) aramakta, kendi felsefesinin temel düşüncelerinden birini ifade eden bu “varlığı unutmama”nın nedenini Platon ve Aristoteles’ten bu yana “düşünme”nin özünden uzaklaşarak “teknığa” dönüşmesine bağlamaktadır (Heidegger 1976: 314, 317). J. Derrida tek bir kavramı-gösterge kavramını- gözönünde bulundurarak, gösterge başlığı altında bir bunalıma işaret etmektedir. Ona göre, “tüm farklarına karşın, yalnızca Platon’dan Hegel’e kadar değil,(...) Pre-Sokratiklerden Heidegger’e kadar tüm metafizik tarihi” (Derrida 1967a: 11) her zaman bütün gösterenlerin gösterdiği mutlak bir “merkez (eidos, arke, erek, energeia, ousia, aletheia, transsendentalite, bilinç, tanrı, insan vs.)” (1967b: 411) arayışı içinde olmuştur. Oysa yine Derrida’ya göre böylesi bir mutlak, aşkın bir merkez yoktur. Bir başka Fransız filozof J.F. Lyotard ise, bunalımın kaynağını “aydınlanmadan kaynaklı özgürleşim anlatısı ve Alman İdealizminden kaynaklı tin anlatısı” gibi büyük anlatıların meşruluğunu yitirmesinde aramakta, postmodern dönemde bilginin statüsünün değiştiğini söylemektedir (Lyotard 1999: 19, 112).

Tüm bu “bunalım” saptamalarında temelde iki şey öne çıkarılmaktadır: bilimlerle metafizik geleneği. Bunalımın kaynağı

bu iki alanla bağlantılı olarak ortaya konduğunda da, bu iki alanın temeli olan ana kavrama, yani “akıl” kavramına bu düşünce geleneği içinde verilen önem sorgulama konusu olmakta, sanki Platon’dan 20. yüzyılın herhangi bir filozofuna değin bütün bir düşünce geleneği “akıl”dan aynı şeyi anlıyormuş gibi genelle-yici bir belirleme yapılmakta ve sonunda “postmodern” çağda, akla verdiği öncelikle kendini diğer geleneklerden ve düşünme biçimlerinden ayıran Batının kültür geleneği kendini içten eleştirmekte ve bu kültürün salt belirleyiciliği karşısına “eleştirel çatışmadan çok, açık bir diyalogu gerektiren sağlıklı bir çoğulluk” (Coreth 1999: 72), yani kültürler ve geleneklere ilişkin çoğulculuk savı çıkarılmaktadır.

Bu çalışmada düşüncelerini ele aldığımız üç filozof, Avrupa kültür ve düşünce geleneğine karşı çıkışlarıyla 20. yüzyılın “bunalım” saptamalarında öne çıkarılmakta, onların “karşı-çıkış”ları belirli bir düşünüşü -postmodernist düşünüşü- haklı çıkarmakta dayanak olarak kullanılmaktadır. Ne var ki, bu filozofların *hangi* geleneğe, *nereden* hareketle karşı çıktıkları, genel olarak gözden kaçırılmaktadır. Oysa, bu filozofların, örneğin “bilim” geleneğine -yani genel olarak pozitivist bilim anlayışına- ve metafizik geleneğinin hakikat anlayışına karşı çıkışları yalnızca bir sonuç olarak görülebilir. Çünkü asıl sorun edindikleri, belirli bir gelenekteki insan anlayışdır. Onlar bu insan anlayışının ortaya çıkardığı sorunların farkına varmışlar ve bu sorunların yol açtığı sonuçlara işaret etmişlerdir.

Belirli bir tür geleneğin, yani Avrupa kültürünü uzunca bir dönem belirlemiş olan geleneğin insan anlayışını Max Scheler, 1928 yılında yazdığı *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı kitabında şöyle özetlemektedir:

“Bugün eğitimli bir Avrupalıya, ‘insan’ denince ne düşündüğü sorulsa, hemen hemen hiç yan yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaradılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi, Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insan “akıl”, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens* (...) sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir....” (Scheler 1998: 35).

Batı geleneğinin 20. yüzyılın ilk yarısındaki bu üç -teolojik, felsefi ve doğabilimci- insan anlayışından ilk ikisi, yani Yahudi-Hristiyan geleneğinin insan görüşü ile Antik-Yunan geleneğinin insan görüşü, 19. yüzyılın ikinci yarısında da geçerli ve belirleyici olan görüşlerdir. Yalnız, insanın neliğine ilişkin belirlemelerde bulunan bu iki geleneğin toplumsal ve kültürel alandaki etkilerinin yine bu dönemden itibaren gitgide azaldığı da görülmektedir. İşte Kierkegaard, Marx ve Nietzsche kendi çağlarında henüz etkili ve geçerli olan bu geleneğin sonunda yer almakta, kendi insan görüşlerinden hareketle bu geleneğe meydan okumaktadırlar. Bunun yanında, bu iki geleneğin insana ilişkin değerlendirmelerindeki çarpıklıkların ortaya çıkardığı/çıkarabileceği sorunlara da işaret etmektedirler. Özellikle Nietzsche’nin nihilizm sorununu ortaya koyuşu, Batı düşünce geleneğinin insan anlayışından kaynaklanan ve bu geleneğin çöküntü içerisine girişiyle belirginlik kazanmaya başlayan sorunlara işaret edişin en iyi örneklerinden biri olarak görülebilir.

Bizi bu çalışmada Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin düşüncelerini ele almaya götüren sorunun bu noktada belirginlik kazandığını düşünüyoruz. 20. yüzyılın kimi önemli filozofları “bunalım”ı Batının düşünce geleneğindeki bunalım olarak ortaya koymaktadırlar. Aynı şekilde ele aldığımız filozoflar da bu geleneğin -Yahudi-Hristiyan ve Antik-Yunan düşünce geleneğinin- bir “bunalım”a girdiğini görmüşlerdir. Bununla birlikte, bunalım saptaması yapan birçok düşünür, zaman zaman Kierkegaard'ı, Marx'ı ve Nietzsche'yi “geleneğin” bir uzantısı olarak saysa da, onların geleneğe başkaldırılarını yaşanan bunalımın felsefedeki ifadesi olarak değerlendirmiştir. Bu bir yanıyla doğru bir düşünce olabilir. Ele alacağımız filozofların, bir biçimde, kendi çağlarında etkili olan geleneklerdeki bunalımın bir dökümünü yaptıkları ve çağımızın bunalımlarını önceden görebildikleri söylenebilir. Ama, öte yandan, bu filozofların geleneğe başkaldırılarını anlamlı kılan ve görüşlerinin temelinde yeralan bir durumun sürekli olarak gözden kaçırıldığı da görülmektedir: onların geleneğe başkaldırıları, kendi insan görüşlerine dayanmaktadır. Bu filozofların kendi *insan* görüşlerinden hareketle geleneğe -ki daha önce dile getirilmeye çalışıldığı gibi bu, aslında, insanın neliğine ilişkin belirli bir tasarımı olan ve belirli bir kültür üzerinde aynı zamanda etkide bulunan iki ayrı gelenektir- başkaldırdıkları olgusu gözönünde bulundurulmadığında ne onların “başkaldırıları” bütünüyle anlaşılabilir, ne de çağımızda yaşanan sorunları değerlendirip, bu sorunlara ilişkin felsefece çözüm önerileri ortaya koyma çabasında onların öngörülerinden uygun bir biçimde yararlanılabilir. Bu temel hareket noktasını gözardı etmeyen Hannah Arendt, bu üç filozofun geleneğe başkaldırılarının gerçek anlamını şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Onlar geleneğin insanî yetiler arasında kurduğu hiyerarşiyi sorgulamakta ya da diğer bir deyişle, bir kez daha insanın

özel insanî niteliğinin ne olduğunu sormaktadırlar; şu ya da bu öncüle dayanarak dizgeler ya da *Weltanschauung*lar kurma niyeti taşımamaktadırlar” (Arendt 1993: 39).

Geleneğin insanî yetiler arasında kurduğu hiyerarşiyi sorun edirken, yani geleneğin insanı belirleyiş biçimine karşı çıkarken, her üç filozof da bu geleneğin insan tasarımıyla ortadan kaybolan bir şeyi, yaşayan, canlı insanı öne çıkarmıştır. Ya da, daha doğrusu, geleneğin, sürekli olarak, yaşayan, canlı insanı -tekliğinde kişiyi, toplumsal insanı, yaratıcı insanı, kişiyi- cansızlaştırıp yok etmeye çalıştığı yerde, bu filozoflar geleneğe başkaldırmışlardır. Bu başkaldırının, onların yaşadığı dönemden yaklaşık yüz-yüzelli yıl sonra, bizim çağımızda hâlâ büyük bir anlamı vardır: Eğer “çağdaş kültürün en belirgin özelliği, insanın yüzünün unutulmuş olması: insanın, değeri sıfır olan bir varlık olarak görülmesi” (Kuçuradi 1997a: 19) ise ve eğer bu saptama da -belirli bir insan görüşünden hareketle yapılan- bir “bunalım” saptamasıysa, bu “bunalım”dan çıkma, bunalımı aşma kaygısı taşıyan çağımız insanların Kierkegaard’dan, Marx’tan, Nietzsche’den ve onların “geleneğe başkaldırı”larından öğreneceği daha çok şey vardır. Çünkü her üç filozof ta insanın “değeri sıfır olan bir varlık olarak görülmesi”ne başkaldırmakta; hatta felsefelerinin bütünü bu başkaldırıya dayanmaktadır .

Ortaya konulan sorun bağlamında, şimdi, her üç filozofta geleneğe başkaldırının nasıl olduğunu göstermemiz gerekmektedir. Bu nedenle -onların kendi düşüncelerini ortaya koydukları tarihler gözönünde tutularak- Kierkegaard’da, Marx’ta ve Nietzsche’de geleneğe başkaldırmanın ne tür bir başkaldırma olduğu ortaya koymaya çalışılacaktır.

**Søren
Kierkegaard**

Kierkegaard kendi felsefesinin en temel düşüncelerini, 1842 yılında Berlin’de Schelling’in derslerini izledikten sonra Kopenhag’a geri dönüşünde ortaya koymuştur. Onun en önemli yapıtları 1842 ile 1854 yılları arasında, çoğu takma adlarla yayınlanmıştır. Bu yıllar Kıta Avrupasında Hegel felsefesinin etkisinin gitgide azalmaya başladığı yıllardır. Bu etkinin azalmasının nedenleri ise, özellikle Genç Hegelciler’in (ana temsilcileri olarak Bauer kardeşlerin, Feuerbach’ın ve Marx’ın isimlerinin geçtiği Hegelci okulun) Hegel felsefesine yönelik eleştirilerinde aranabilir. Bu etki gitgide azalmakla birlikte, o dönemdeki felsefe çevrelerinde ele alınan sorunların hâlâ Hegel’in belirlediği sınırlar içinde tartışıldığı da görülmektedir. Kierkegaard’ın felsefesi de yine Hegel tarafından ortaya konan kavramsal çerçeve içinde şekillenmiştir. Kierkegaard’ın geleneğe başkaldırısı, en başta, bu kavramsal çerçevede ortaya konan kimi düşüncelere, özellikle de “sistem” düşüncesine karşı çıkışın izlerini taşır. Bu nedenle Kierkegaard’ın geleneğe başkaldırmasını ele alırken, öncelikle onun Hegel felsefesinde dile getirilenlere hangi temelden hareketle karşı çıktığını göstermek uygun olacaktır.

Kierkegaard'ın Varoluş Kavramı Temelinde Sistemci Düşünceye Başkaldırması: Öznel ve Nesnel Hakikat Ayrımı

Hegel felsefede sistemciliğin en önemli temsilcilerinden biridir. Ona göre “sistemli bir bilgiye dayanmayan bir felsefe bir bilim meydana getirmez, daha çok, içerik bakımından bireysel ve olumsal bir duyuş biçimi, bir duyuş tarzı meydana getirir” (Hegel 1976: 29). Felsefe hakikati araştırır; hakikat ise ancak “bilimsel” bir sistemle ortaya konabilir: “Hakikatin varolduğu hakikî biçim, ancak onun bilimsel sistemi olabilir” (Hegel 1995: 14). Bilimsel bir sistem biçiminde ortaya konan hakikat, “kendi gelişimi yoluyla kendini tamamlayan” (1995: 24) bütündür (das Ganze). Böylece Hegel, sistemin ortaya koyacağı hakikati, hazır bulunan bir şey olarak değil, idenin (mutlağın) yaşamını ifade eden, dinamik bir süreç, gelişim halindeki bir süreç olarak görmektedir. Bu dinamik süreçte ortaya çıkan her bir ögenin (Moment) kendi başına bir hakikati, kendi başına bir değeri yoktur. Her bir ögenin değeri ve/veya hakikati ancak bu bütün içindeki yerine, bu süreçteki, gelişimdeki -yasası diyalektik olan gelişimdeki- yerine göre bir anlam ifade eder. Bunu Hegel’in terimleriyle ifade edersek, bütün içindeki her öge, gelişimin aşamalarında kendisinden daha üstün olan tarafından kapsanıp aşıldığı (aufheben) ölçüde bütünün (Mutlağın, Hakikatin, İdenin, Tinin, Akılın, Evrenselin) yaşamında bir an (Moment) olarak görülebilir. Bu nedenle hakikatin gelişimini bilgisel olarak ortaya koyacak olan felsefe -Hegel’in deyimiyle “bilimsel sistem”-, Hegel’e göre, bütün içerisindeki her ögeyi, mutlağın yaşamındaki her anı, yani idenin, kavramın kendini gerçekleştirmesini spekülâtif düşünce yoluyla kavramalıdır.

Kierkegaard'ın eleştirisi, Hegel felsefesindeki bu düşünceler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre Hegel felsefesinde tek insan, kişi ve bu kişinin tek kişi olarak varoluşu bütünüyle gözden kaçırılmakta, kişi sırf evrensel olana göre (yani bu evrenselin bir ögesi olarak) değerlendirilmekte, böylece de tekliğinde kişinin değeri, hakikî varoluş olanağı onun elinden alınmaktadır: “Tek olarak varolan (existing) insan kesinlikle bir ide değildir ve onun varoluşu kesinlikle idenin kavramsal varoluşundan farklıdır” (Kierkegaard 1944: 293).

Kierkegaard'ın karşı çıktığı noktada, “kişinin kişi olarak varoluşu”nun Hegel felsefesinde ve sistemci olan her felsefede nasıl gözden kaçırıldığını görebilmek için, öncelikle onun ‘varoluş’tan ne anladığını açıklamak gerekmektedir. Kierkegaard'ın felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan varoluş kavramı, kendisi kavramlaştırılamayan bir şeyi imler. Varoluş bir kavram olarak ele alınıp incelenemez, nesnel olarak araştırılamaz. Kierkegaard'a göre “varoluşun kendisi, her türlü varoluşu tanımlama çabasını aşar ve bu nedenle belirli bir durumda varoluşa kanıt göstermeye çalışmak aptalca olacaktır” (1944: 38 dipnot). Varoluş her zaman bir kişinin, zaman ve mekânla sınırlı, sonlu bir kişinin sonsuz olanla öznel deneyimini ifade eder. Ona göre “varoluş sonsuz ile sonlunun bir sentezidir ve varolan kişi hem sonlu hem de sonsuzdur” (1944: 350). Kierkegaard, kavramlaştırılamayan, nesnel bir biçimde ortaya konup kanıtlanamayan varoluşu dile getirmeye çalışırken çeşitli örneklerle başvurmaktadır. Örneğin ona göre “sonsuzluk sonsuz bir hızla koşan attır, zaman ise yıpranmış bir beygir; varolan kişi de sürücü” (1944: 276). Belirli bir kişi, sürekli, zaman ve mekân boyutunda varolan bir kişi olduğundan, Kierkegaard'ın varoluşla ilgili olarak söylediği “sonluluğun”un ne anlama geldiği açık olsa

gerek. Ama varoluşun diğer ögesi olan “sonsuzluk” ne anlama gelmektedir? Sonsuzluk, belirli bir kişinin kendi iç yaşantısında, sonsuz bir mutluluğa yönelik “ilgisinde” (interest) kendini gösterir. Sonsuz bir mutluluğa yönelik bu ilgi, varolan bir kişide tutku (passion) olmadan gerçekleşmez. Demek ki varolan kişi, sonsuz bir mutluluğa yönelik tutkulu bir ilgiyle, kendi sonluluğu içinde sonsuzlukla ilişki kurmaktadır. Böylece tutku, varoluşun ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir: “‘varolmak’ (exist) sözcüğünü, varoluş denen şeyi sıradan anlamıyla düşünmezsek, tutku olmadan varolmak olanaksızdır” (1944: 276).

Sonsuz bir mutluluğa yönelik sonsuz tutkulu bir ilgiyle sonsuzlukla bağ kuran ve bu şekilde *varolan* kişi, Kierkegaard’ın felsefesinin merkezinde yer alır. Ona göre bu kişi, yalnızca nesnel olma kaygısı taşıyan sistemci felsefelerce gözden kaçırılır. Bu *gözden kaçırmanın* nedeni ise açıktır: varoluş ve varolmayış (non-existence) bütünüyle öznel açıdan düşünülebilir (1944: 173). Bu nedenle “nesnel refleksiyon biçimi, varoluşa kayıtsız kalır, onu silinip giden bir şeye dönüştürür” (1944: 173). Çünkü nesnel refleksiyon, sadece nesnel olan hakikati arar, soyut düşünceler ve kavramlar ortaya koyar. Oysa varoluş ve bu *varoluşu* içindeki kişi, soyut ve kavramsal düşünceye dayanılarak kavranamaz.

Varoluşa ilişkin bu düşüncelerden hareketle Kierkegaard, bütünüyle öznellik temelinde kalan bir hakikat anlayışı geliştirmiştir. Hakikat nesnel olarak ulaşılabilecek bir şey değil, kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirmesiyle erişileceği bir şeydir. Dolayısıyla bütünüyle kişiyle, kişinin içselliğiyle (inwardness) ilgilidir: “öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir” (1944: 306). Çünkü varoluş kişinin kendi iç gerçekliğini, iç yaşantısını ifade eder. Bu da, yukarıda ifade edildiği gibi, nesnel açıdan dile ge-

tirilemez.

Burada, öznelliğin hakikat olmasının ne anlama geldiğini kavrayabilmek için, Kierkegaard'ın 'hakikat'ten ne anladığını ortaya koymak gerekmektedir. Kierkegaard 'hakikat'i, bütünüyle, varoluşu gerçekleştirmekle bağlantılı olarak düşünmektedir. Varoluş her zaman *bir* kişinin, belirli bir öznenin -en özsel ifadesini inanç yaşantısında bulan- varoluşudur. Dolayısıyla 'hakikat' *varolan* kişiyle (existing individual) sözkonusu olacaktır. Bu düşünce şu şekilde de ifade edilebilir: yalnızca kendi varoluşunu en özsel biçimde gerçekleştiren belirli bir kişi hakikate ulaşabilir. Böylece Kierkegaard'a göre hakikat, yalnızca belirli bir kişinin öznelliğiyle, içselliğiyle ilgilidir. Bu da, ona göre, bir kişinin sonsuz mutluluğa sonsuz tutkulu ilgisinden ayrı olarak düşünlemez.

Hakikati öznellikle, kişinin içselliğiyle bağlantılı görmekle Kierkegaard, hakikati nesnel olarak belirlemeye çalışan her türlü spekülâtif düşünceye başkaldırmaktadır. Hakikat bir sistemle, kavramsal ve refleksiyonlu düşünceyle ortaya konamaz. Çünkü nesnel olarak bakıldığı her durumda -o doğrudan doğruya kişinin iç yaşamıyla ilgili olduğu için- bir kesinsizlik (uncertainty), bir paradoks ortaya çıkacaktır. Ama Kierkegaard'a göre, tam da nesnel açıdan kesin olmayan şey, hakikatin kendisidir: "En üst düzeydeki tutkulu içselliğe yaklaşma sürecinde sıkı bir biçimde korunan nesnel kesinsizlik hakikattir; en yüksek hakikate [sadece] *varolan* kişi ulaşabilir" (1944: 182). Bu nesnel açıdan kesin olmayan şey (hakikat) ussal olarak temellendirilemez, saf düşünceyle kavranamaz, çünkü onun kendisi ussal bir şey değildir.

Böylece Kierkegaard, hakikati ve varoluşu ussal açıdan kavramaya ve dile getirmeye çalışan tüm modern felsefe geleneğine karşı çıkmaktadır. Modern felsefe Descartes'ın "ben düşünüyorum"undan hareketle varoluşu temellendirmeye ça-

lısmaktadır. Oysa Kierkegaard'a göre varoluşu düşünceden çıkarmaya çalışmak bir çelişkidir. Çünkü "düşünebilmek için varolmalıyım"¹ (1944: 294). Kierkegaard'ın burada üzerinde durduğu sorun, düşünme-varolma ilişkisindeki mantıksal öncelik-sonralık sorunundan öte bir anlama sahiptir. O, *cogitoda* ifade edilen "ben" in, tek olarak *varolan* bir kişi olup olamayacağı sorunuyla ilgilenmektedir: "Cogitodaki "ben" tek olarak varolan bir insan olarak yorumlanırsa, felsefe haykırır: 'Ne aptalca! Buradaki sorun sen ya da ben sorunu değil, yalnızca saf ben sorunudur.' Ama bu saf ben, kavramsal bir varoluştan fazlasına sahip olamaz" (1944: 281). Dolayısıyla modern felsefenin öznesi, sırf kavramsal bir varoluştan başka bir şey değildir, yani *var* değildir. *Varolan* ve varoluşu içinde kendini kesinsizliğin içine bırakan, kendini nesnel olarak kesin olmayan bir şeye adanmış yalnızca kişidir. Hakikat ise sadece bu kişinin içselliğiyle ilgilidir. Bu nedenle bu hakikat kanıtlanamaz, bilgisel olarak temellendirilemez. Modern felsefenin öznesi bilgisel öznedir, gerçek özne (real subject) ise bilgisel değildir (1944: 281).

Kierkegaard'ın nesnellik karşısında öznelliği öne çıkarmasının bir nedeni daha vardır: Varoluş ve hakikat sorunu nesnel bir biçimde ortaya konursa, doğrudan doğruya kişinin öznelliğiyle bağlantılı olan karar sorunu bütünüyle gözden kaçırılacaktır. Varoluşunu gerçekleştirme aşamalarında kişi, kendini nesnel açıdan bir kesinsizliğe bütünüyle öznel olan bir kararla bağlar.

¹Burada Descartes'ı yorumlarken Kierkegaard, Descartes'ın felsefesindeki bilgisel olan ile varlıksal olan arasındaki öncelik sonralık ilişkisini gözönünde tutmamaktadır: Descartes'da *Düşünüyorum öyleyse varım* ifadesi, -bilgisel açıdan- "varlığımın kesin bilgisine düşünen bir 'ben'im'in 'varlığı'ndan hareketle ulaşıyorum" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Descartes, tam da Kierkegaard'ın dediği gibi, 'düşünebilmek için var olmalıyım' diyebilecektir.

Bu nedenle “sorun nesnel açıdan ele alınırsa, özne için tutkuyla, özellikle de sonsuz ilgi duyan (interested) bir tutkuyla karar vermek olanaksız hale gelir” (1944: 32). Spekülatif düşünce öznel olana, “sonsuz mutluluğa yönelik sonsuz tutkulu ilgiye” kayıtsız kaldığından, kendi kaynağını öznellikte bulan tüm karar verebilirlik (decisiveness) (1944: 33) olanağını ortadan kaldırır.

Ortaya konan bu düşüncelerle, Kierkegaard’ın hangi nedenlerden dolayı sistemci düşünce geleneğine -özelde Hegel felsefesini, genelde ise tüm bir modern felsefe geleneğini gözönünde tutarak- başkaldırdığı belirginleşmektedir. O, öncelikle varoluşu, tekliğinde *varolan* kişiyi gözönünde bulundurmaktadır. Daha sonra bu varolan kişi ve varoluş temelinde, nesnel ve öznel hakikat ayrımı yapmakta, sistemci düşüncenin tersine, hakikatin öznellik ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Bu onun hakikat tanımından kaynaklanmaktadır. Kierkegaard’a göre “hakikat, tam olarak, nesnel bir kesinsizliği sonsuz bir tutkuyla seçme cesaretidir” (1944: 182). Buna da *varolan* kişinin tutkuyla karar vermesi sonucu ulaşılır. Kierkegaard sistemci, spekülatif, ussalcı ve hakikatin nesnel olarak ortaya konabileceğini savunan düşünce geleneğine başkaldırmaktadır. Çünkü bu gelenek, gerçek kişiyi, *varolan* kişiyi ve onun hakikî varoluşunu ortadan kaldırır. Ama bu, Kierkegaard’ın başkaldırmasının yalnızca bir yönünü gösterir. Onun asıl sorun edindiği ve başkaldırdığı şey, daha sonra ortaya konacağı gibi, bir Hristiyan olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili olarak Hristiyan geleneğidir.

Varoluşu Gerçekleştirme Aşamaları ve İnanç Yaşantısı

Kierkegaard’ın sistemci, spekülatif düşünce geleneğine başkal-

dırırken *varoluş* ve tekliğinde *varolan* kişi kavramlarından hareket ettiği yukarıda dile getirilmişti. Kierkegaard'ın tekliğinde varolan kişiyi tam olarak nasıl ortaya koyduğunu ve buradan yola çıkarak bir başka geleneği -Hristiyan düşünce geleneğini- nasıl eleştirdiğini görebilmek için, öncelikle, varoluşun *gerçekleştirilmesi* düşüncesi üzerine yoğunlaşmamız gerekmektedir.

Kierkegaard'a göre, varoluş *gerçekleştirilen* bir şeydir ve o bu gerçekleşmenin değişik aşamaları olduğunu düşünür. Bu varoluş aşamaları, aynı zamanda, kişinin yaşam yolundaki aşamalarıdır. Üç varoluş alanı, yani yaşam yolunda üç aşama vardır: estetik, ahlâksal ve dinsel (1945: 430). Varoluşunu gerçekleştiren kişinin, *varolan* kişinin kendi yaşam yolunda geçmek durumunda olduğu bu aşamalar arasında belirli bir "diyalektik" vardır. Ama bu diyalektik, Hegel diyalektiğinde olduğu gibi "her türlü zorunlu gelişimin ilkesi" olarak görülemez. Çünkü Kierkegaard'ın varoluş aşamalarının gerçekleşmesinde gördüğü diyalektikte, Hegel'in kavramın (idenin) gerçekleşmesinde gördüğü iç zorunluluk yoktur. Kierkegaard'ın varoluş diyalektiğinde, bir aşamadan daha üstteki bir aşamaya geçiş hem zorunlu değildir -yani geçilmeyebilir-, hem de alttaki aşamalar bir üst aşamaya geçişe aracılık etmez; bir aşamadan diğerine geçiş, -bu aşamalar arasında uçurum olduğundan- 'sıçrama'yla olur: "... özden varoluşa geçiş bir sıçramadır" (1944: 38 dipnot).

Varoluş alanları, yani yaşam yolundaki aşamalar, Kierkegaard'a göre, aynı zamanda, kişilerin yaşam biçimlerini de gösterirler. Estetik, ahlâksal ve dinsel yaşam biçimini kendinde somutlaştırmış kişiler vardır. Bu nedenle, örneğin, metafizik bir biçimde yaşayan kimse yoktur. Çünkü, "metafizik alan bir soyutlamadır, metafizik olarak varolan kimse yoktur. Metafizik, ontoloji *vardır* (is), ama *varolamaz* (exist)" (1945: 430).

Varoluşu Gerçekleştirmede İlk Aşama: Estetik Yaşam Biçimi

Üç varoluş alanından ilki olan estetik alanın temel özelliğini gösteren sözcük, dolaysızlık (immediacy) sözcüğüdür. Kierkegaard, kimi zaman, bu alanı dolaysızlık alanı olarak da dile getirmektedir. Estetik aşamadaki kişi, dolaysız bir biçimde duygularıyla hareket eden kişi olarak gösterilir. Burada Kierkegaard duygulara, itkilere göre hareket etmeyle, tinsel varoluş arasında ayrım yaparak dolaysızlığın ne anlama geldiğini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre kendi dolaysız görünümünde kişilik (personality), tinsel bir biçime sahip değildir, daha çok psişik yön öne çıkar (1992: 494). Dolayısıyla bu aşamadaki kişi, kendi yaşam biçimini tinsel olan öğelerle belirlemez: ahlâksal ve genel geçer olan kurallar onun için herhangi bir önem taşımaz; o herhangi bir dinsel inanca göre hareket etmez. Bu yaşam görüşünde, örneğin sağlık, tüm diğer şeylerin ona bağlı olduğu en yüksek iyidir. Demek ki, bu aşamadaki kişi için iyiyi ve kötüyü belirleyen şey ahlâksal kurallar değildir. Sağlığın en yüksek iyi olarak gösterildiği örneğe göre, iyiyi ve kötüyü belirleyen sağlıklı olmaya yönelik eğilimdir. Kierkegaard'a göre, aynı bakışı, güzelliğin en yüksekte yeralan şey olduğunu dile getiren çok daha şiirsel ifadelerde de görmekteyiz. Burada da sözkonusu olan salt duygu ve eğilim yaşamı, ya da Kierkegaard'ın ifadesiyle dolaysızlıktır.

Bir kişinin yaşam biçimini belirleyen dolaysız varoluş durumunda, Kierkegaard'a göre, yaşam içinde çelişkiler görmek önemsizdir. Çünkü çelişkilerin görüldüğü durumda dolaysızlık yok olur (1945: 335). Tinsel varoluş durumunda ise önemli olan, çelişkileri görmek, bu çelişkilere katlanmak ve onları özgürce kendinden uzakta tutmaktır (1945: 335). Böylece bu alana iliş-

kin yapılmış olan temel ayrımın dolaysızlık ile tinsellik ayrımı olduğu belirginleşmektedir. Estetik alan içindeki kişiler arasında farklılıklar ne kadar büyük olursa olsun, onların hepsi için sözkonusu olan şey tinsellik biçimi değil dolaysızlık biçimidir (1992: 494).

Dolaysızlıkla birlikte estetik aşamayı karakterize eden ikinci sözcük umutsuzluktur. En belirgin örneği Don Juan'da görülen dolaysız yaşam biçiminde, sürekli duygulara ve eğilimlere göre hareket etmek kişide bir kişilik parçalanmasına yol açar. Bunun sonucu umutsuzluktur. Kierkegaard, dolaysız varoluşta ortaya çıkan umutsuzluğu şöyle belirlemektedir: “kendisi olmayı istememekteki umutsuzluk; ya da daha aşağısı, bir kendi (self) olmayı istememekteki umutsuzluk; ya da hepsinden kötüsü, olduğundan başka birisi olmayı istemekteki, yeni bir ‘kendi’ olmayı arzulamaktaki umutsuzluk” (1954: 186). Umutsuzluğun en genel görünümü, kişinin *kendisine* ilişkin memnuniyetsizliği ve sonrasızlık kaygısıdır. Bu nedenle *umutsuzca* kendi benliğinden kurtulmaya çabalar, başka birisi olmaya çabalar. Bu umutsuzluğun nedeni, kişinin kendisinin tinsel bir varlığı olduğunun farkında olmamasıdır (1954: 158). Umutsuz bir kişi bu umutsuzluğu yazdığı notlarda şöyle dile getirir:

“Evlenirsen pişman olacaksın, evlenmezsen yine pişman olacaksın; ister evlen ister evlenme, her iki durumda da pişman olacaksın ... Dünyanın çılgınlıklarına gülersen pişman olacaksın, istersen ağla onlar için yine pişman olacaksın; dünyanın çılgınlıklarına ister gül ister ağla, her iki durumda da pişman olacaksın ... Kendini asarsan pişman olacaksın, kendini asmazsan da pişman olacaksın; kendini ister as ister asma, her iki durumda da pişman olacaksın” (1992: 54).

Kişinin içinde bulunduğu bu umutsuzluk durumundan “kurtu-

luşu” bir üst aşamaya geçişle olur. Umutsuzluktan -ki bu umutsuzluk Kierkegaard’a göre ölümcül hastalıktır (1954: 146)- kurtulmak bilincin gelişimi yoluyla gerçekleşmez. Kierkegaard’a göre bilinçteki gelişme ve refleksiyon burada hiçbir işe yaramaz, hatta bu umutsuzluğu artırır: “Bilinç derecesindeki her artışla ve bu artış oranında, umutsuzluğun yoğunluğu artar: Bilinç ne kadar fazlaysa, umutsuzluk o kadar yoğundur” (1954: 175). Bu nedenle en alt düzeydeki haz düşkünlerinin yanında, en üst entelektüel incelmışlik (refinement) düzeyine varmış olan kişiler de bu aşamada olabilir ve/veya bu aşamada kalabilir. Demek ki, bu aşamadan daha üst bir aşamaya geçiş için bilinçlenme dışında başka bir şeye gereksinim vardır. Bu da kişinin varoluşsal sıçrayışı gerçekleştirmesi için gerekli olan kendini adama ve özgür bir seçimdir. Yani kişi *ya* bu aşama içinde umutsuzca veya umutsuzluğunun farkında bile olmadan yaşayacak, *ya da* bir üst aşamayı isteyerek seçecek ve bu aşamaya varoluşsal sıçramasını gerçekleştirecektir.

Varoluşu Gerçekleştirmede İkinci Aşama: Ahlâksal Yaşam Biçimi

Kierkegaard, temelde estetik aşamadan ahlâksal aşamaya geçiş konusunu ele aldığı *Ya / Ya da* (Either / Or) adlı kitabında, bu geçişin yapılabilmesi için gerekli olan “seçim” sorunu üzerinde özellikle durur. Kierkegaard bu kitabında, diğer kitaplarının çoğunda olduğu gibi, yine takma adlar kullanarak, ilkin estetik aşamada kalan bir kişinin notlarından estetik aşamayı betimler, sonra ahlâksal aşamadaki bir kişinin notlarından ahlâksal aşamaya geçişi ele alır. Kitap, estetik ile ahlâksal aşamalar arasındaki bağlantıyı -yani *ya / ya da* sorununu- ele aldığından, din-

sel aşama dışta bırakılmıştır. Bu nedenle, bu kitapta, varoluşu gerçekleştirmede ahlâksal aşama en yüksek aşama gibi görünür. Ama onun, ahlâksal aşamadan dinsel aşamaya geçişin sorun edinildiği *Korku ve Titreme* gibi “dinsel” metinlerini gözönünde bulundurduğumuzda, en yüksek aşamanın dinsel aşama olduğunu görürüz.

Ahlâksal aşamaya geçiş, seçim sorunuyla ilgilidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, kişi ya estetik alan içinde kalacaktır ya da seçerek ahlâksal aşamaya geçecek ve ahlâksal olan bir yaşam biçimine sahip olacaktır; yani ya estetik olarak yaşayacak ya da ahlâksal olarak yaşayacaktır (Kierkegaard 1992: 486). Estetik aşamada henüz bir seçim yoktur. Seçim ancak geçiş durumunda, yani ahlâksal olanın seçilmesi durumunda sözkonusu olacaktır. Estetik alan içinde kalınarak yapılan seçimler, Kierkegaard’a göre, seçim değildir. Çünkü, “genel olarak seçme edimi ahlâksal olanın eksiksiz dışavurumudur. Nerede sağın anlamda bir ya / ya da sorunu varsa, orada işin içinde ahlâksal olanın olduğundan emin olunabilir” (1992: 485). Kierkegaard’a göre sorun mutlak bir ya / ya da sorunu, yani “iyi ile kötü arasında seçim yapma” sorunudur (1992: 485). Kişi mutlak bir biçimde seçim yapmıyorsa, yani seçimdeki şıklar iyi ile kötü değilse (1992: 491), o zaman o “şu an için seçiyor demektir ve bu nedenle bir sonraki durumda başka bir şeyi de seçebilir” (1992: 485). Burada Kierkegaard’ın mutlak seçimden anladığı, kişinin bütün yaşam biçimini değiştiren bir seçim yapması ve bu seçimle bir aşamadan diğerine sıçramasıdır; çünkü “seçim kendi başına kişiliği belirleyen şeydir” (1992: 482). Sorun herhangi bir şeyin seçilmesi sorunu değil, mutlak bir seçim yapmak sorunudur. Kierkegaard’a göre, ancak mutlak bir seçim yapmakla ahlâksal olan seçilebilir (1992: 491).

Bir kişi mutlak bir seçim yaptığında, yaşam biçimini bütü-

nüyle değiştirmiş olmasına rağmen, başka bir *kişi* haline gelmez; yalnızca, o kişi kendi yaşam yolunda bir aşamayı katetmiştir, yani estetik aşama içinde parçalanmış olan kişilik yeniden -seçimle- kazanılmıştır. Çünkü seçimi yapan kişi yine aynı *kişi* olduğundan, mutlak olanı seçmekle -yani iyi ile kötü arasında seçim yaparak ahlâksal olanı seçmekle- kişi *kendini* seçmiştir: “kendini seçmekle kişi, başka bir varlık haline gelmez, kendisi kalır” (1992: 491). Bu nedenle, ahlâksal olanı seçtiği için, estetik alan *mutlak* bir biçimde dışta bırakılmakla birlikte, estetiğin bütünü kendi göreliliğinde (in its relativity) geri döner (1992: 491); çünkü seçimi yapan kişi, seçim yapmakla, umutsuzluk içinde yitirmiş olduğu şeyi yeniden kazanmıştır. Burada, estetik alan ile ahlâksal alan arasındaki diyalektikte, Hegel’in bir kavramıyla dile getirilirse, estetik olanın ahlâksal olan içinde “kapsanıp aşıldığı” söylenebilir.

Kierkegaard’a göre, seçim yapan kişi, bunu kendi kişiliğinin bütün içselliğiyle yaparsa, bu seçimi yapan “kişinin bütün doğası arınır ve bu kişi kendini, varoluşun bütününe nüfuz eden sonsuz güçle ilişkiye sokar” (1992: 486). Kişideki böylesi bir dönüşüm, estetik alan içinde kalarak seçim yapan kişi tarafından keşfedilemez. Dolayısıyla seçimle gerçekleşen dönüşüm, ancak seçim yapıldıktan sonra farkedilir. Kierkegaard’a göre, “en zengin kişilik bile, kendini seçmeden önce bir hiçtir, öte yandan en yoksul kişilik, kendini seçtiğinde her şey haline gelir. Çünkü en önemli şey, şu ya da bu değil, kendisi (oneself) olmaktır ve eğer isterse, herkes kendisi olabilir” (1992: 491).

Ya / Ya da adlı kitapta ahlâksal aşamada kişiliğin yeniden kazanılması durumu özellikle vurgulanmaktadır. Ahlâksal aşama ile dinsel aşama arasındaki geçişin ele alındığı *Korku ve Titeme* adlı kitapta ise ahlâksal aşamadaki kişinin, ahlâksal olanı

kendi yaşamıyla gösterebilmesi için *kendini* belirli bir erek uğruna feda etmesi sorunu işlenmektedir. Burada ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görünmekle birlikte, aslında yoktur. Çünkü ahlâksal bir erek uğruna kendini feda edebilmek, öncelikle feda edilecek bir *kendinin* olmasını gerektirir. Bu nedenle kendi yaşamıyla evrensel olanı (ahlâksal olanı) ortaya koyacak kişinin, ilkin bütünlüklü bir kişiliğe sahip olması gerekmektedir.

Kierkegaard’a göre “ahlâksal olan, ahlâksal olan olarak evrensel-dir ve evrensel olarak o herkese uygulanabilir; başka bir deyişle her zaman geçerlidir” (1983: 54). Kierkegaard’ın burada ‘ahlâksal olan’ derken, olması gerekeni belirli bir değerlendirme dizgesi olarak belirleyen ve genel geçer olma iddiasında olan ahlâkı kastettiği açıktır. Olması gerekeni belirleyen ahlâka göre hareket eden her kişi, kendi ereğini evrensel olanda bulan kişidir. Onun görevi kendini bu evrensel olanda ortaya koymak, “kendi tekliğini evrensel olmak için silmek”tir (1983: 54).

Daha önce değindiğimiz gibi, bu durum Kierkegaard’da aynı zamanda bir yaşam tarzını da ifade etmektedir. Kendini evrensel olanda ortaya koyma ve kendi tekliğini evrensel olmak için silme görevini yerine getiren kişi, ahlâksal yaşam tarzını seçmiş olan kişidir. Bu Kierkegaard’ın Sokrates, Agamemnon, Brutus örnekleriyle tanımladığı trajik kahraman tipidir aynı zamanda. Trajik kahraman, yüce bir erek uğruna, yani evrenseli -olması gerekeni- ortaya koyabilmek uğruna kendini feda eder, bireyselliğini bir yana bırakır, gerekiyorsa kahramanca ölüme gider.

Bireyselliğin bir yana bırakılması, yaşam yolunda bir üst aşamaya geçiş için zorunludur. Çünkü bir sonraki aşamayı belirleyecek olan iman için, inanılan şeye tam bir teslimiyet (resignation) gereklidir. Bu aynı zamanda, Kierkegaard’a göre, ahlâksal alanın bir geçiş alanı olduğu ve geçişlerin de diyalektik olduğu

anlamına gelir. Ona göre “ahlâksal alan yalnızca bir geçiş alanıdır...onun en yüksek ifadesi negatif bir edim olan pişmanlıktır (1945: 430). Bu nedenle pişmanlık “en diyalektik olan şeydir” (1945: 430). İman aşamasına geçiş için kişinin pişmanlık duyması zorunludur.

Varoluşu Gerçekleştirmede Üçüncü Aşama: Dinsel Yaşam Biçimi ve İnanç Yaşantısı

Varoluşu gerçekleştirmedeki üçüncü aşama olan dinsel aşamayı en iyi ifade eden kavram iman (faith) kavramıdır. İmanı Kierkegaard şöyle tanımlamaktadır: “İman şudur: kişinin, kendisi olarak ve kendisi olmayı isteyerek, kendini saydam bir biçimde tanıya bırakması” (1954: 213). İmanın tanımında dile getirilmek istenenin ne olduğunu, somut olarak, onun İbrahim örneğinden hareketle -yani belirli bir kişi yaşantısından hareketle- ahlâksal aşamadan dinsel aşamaya iman *sıçraması* yoluyla geçişi ele aldığı *Korku ve Titreme* kitabını gözönünde tutarak görebiliriz. Bir yaşam tarzından (ahlâksal yaşam tarzından), daha üstün başka bir yaşam tarzına (dinsel yaşam tarzına) sıçrayış bu yapıtta *imanla* açıklanmaktadır.

İbrahim yüz yıl bekledikten sonra oğlu İshak’a tanrının inayetiyle kavuşur. İshak tanrının armağanıdır ve bir kavmin varlığını sürdürebilmesinin koşuludur. Ve tanrı verdiği armağanı İbrahim’den geri istemektedir, yani tanrı İbrahim’den oğlunu kendisine kurban etmesini istemektedir. İbrahim’in imanı vardır ; “iman” ise “bir kişideki en yüksek tutkudur” (1983: 122), tutkuyla bağlanma, kendini adamadır. İmanın olabilmesi için ise, Kierkegaard’a göre, öncelikle tam bir teslimiyetin olması gerekir (1983: 47). Tam bir teslimiyet herşeyden vazgeçme, hatta

yüz yılın armağanı olan İshak'tan bile vazgeçmedir; teslim olunan karşısında tam bir boyun eğıştır.

Bu ifadelere bakılırsa, kişinin varoluşunu gerçekleştirmesinin en üst aşaması olarak görülen iman aşamasında, inanan kişinin *varoluşunu* nasıl gerçekleştireceği açıklanamaz gibi görünmektedir. Çünkü inanılan şey karşısında herşeyin biryana-hatta kişinin kendisinin bile biryana- bırakılması gerekiyorsa, yani tam bir teslimiyet gerekiyorsa, bu kişinin kişi olarak varlığını nasıl sürdüreceği, varlığını sürdürmekle kalmayıp, varoluşunu en özsel bir biçimde nasıl gerçekleştireceği açıklanamaz olarak kalmaktadır. Ama Kierkegaard'a göre iman aynı zamanda bir paradokstur ve bizim açıklanamaz olarak görmemizin nedeni de onun bir paradoks olmasından kaynaklanmaktadır.

Kierkegaard'a göre, iman "bir cinayeti [oğulun kurban edilmesini], kutsal ve tanrıyı hoşnut eden bir eylem yapan, İshak'ı İbrahim'e geri veren [ve] düşünceyle yakalanamayan bir paradokstur" (1983: 53). İman düşünceyle yakalanamadığından, bir paradoks olduğundan, aynı zamanda bir "risk"e işaret eder. Risk olmadan iman da olmaz (1944: 182). Çünkü burada kişinin öznelliği, içselliği ve sonsuz tutkusu ile nesnel açıdan kesinliği olmayan bir durum arasındaki çelişki sözkonusudur. Bu nedenle iman durumunda kişi, imanıla, kendini nesnel açıdan kesin olmayan bir şeye bağlar. İmanla böyle bir risk alır. Böylece 'hakikatin' yukarıda aktarılan tanımını gözönünde bulundurduğunda, öznelliğin hakikat olması düşüncesi de tam olarak açıklık kazanmaktadır. Hakikat bir kişideki imanla ortaya çıkmaktadır. Bu paradoks ve kesinsizliğe bağlanış (ve dolayısıyla erişilen hakikat) düşünceyle kavranamaz, çünkü Kierkegaard'a göre, düşüncenin durduğu yerde iman başlar. Bu nedenle Kierkegaard "iman hiçbir biçimde kanıta gereksinim duymaz" demektedir

(1944: 31). Çünkü kanıt(lama) nesnel açıdan kesin olan bir şeyi göstermeyi dener. Oysa “kesinlik ile tutku bir araya gelemmez” (1944: 30) ve tutku (kesinlik lehine) dışta bırakılırsa iman ortadan kalkar (1944: 30) İman ahlâksal ve dinsel aşamalar arasındaki sınırı, sınır durumunu, bu iki aşama arasındaki uçurumu gösterir. İbrahim ve iman sözkonusu olduğunda, Kierkegaard ahlâksal aşamada kalınamayacağını göstermeye çalışır. Ona göre iman “tekliğinde kişinin evrenselden daha üstün olduğu” (1983: 55) paradokstur; “eğer bu [paradoks] iman değilse, o zaman İbrahim yitiktir ve iman hiçbir zaman varolmamış demektir” (1983: 55).

Tekliğinde kişinin evrensel olana üstün olması ne demektir? Bu, kişinin (ama her kişinin değil, imanı olanın, iman şövalyesinin) eylemiyle bütün ahlâksal belirlemeleri aşması, onun eyleminin hiçbir ‘olması gerekenle’, iyi ve kötüye ilişkin olarak belirlemelerde bulunan hiçbir değerlendirme dizgesiyle, hiçbir ussal düşünmeyle açıklanamaması anlamına gelmektedir. Kierkegaard, İbrahim örneğinde, iman şövalyesi tipinde, ahlâksal -kendi deyimiyle evrensel- olanın insanı açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Ona göre “ahlâksal açıdan İbrahim’in İshak’la olan ilişkisi bütünüyle yalın bir biçimde şunu gösterir: baba oğlunu kendisinden de çok sevmelidir” (1983: 57). Bu açıdan bakıldığında İbrahim bir katil olarak görülecektir. Ama ahlâksal olanın onun karşısında susması gerektiği paradoks durumunda o, bir iman kişisi olacaktır. Ahlâksal olanın İbrahim’in eylemi -kurban etme eylemi- karşısında susması gerekir; ahlâksal olan burada askıda kalmaktadır: “[İbrahim] kendi eylemiyle ahlâksal olanı geçmiştir ve ahlâksal olanı askıda bırakmasıyla ilgili olarak, onun dışında daha yüksek bir teloş’a sahip olmuştur” (1983: 59).

Kierkegaard'a göre bu paradoks, kişinin kendi eylemini evrensel olanla uzlaştırmasına -daha doğrusu bir başkası tarafından bu uzlaştırmının yapılmasına- hiçbir biçimde izin vermez. Çünkü inanç yaşantısında "kişi kişi olarak mutlak olanla mutlak bir ilişki içindedir" (1983: 70). İman durumunda tekliğinde kişi evrensel olanla değil, mutlak bir "sen" olan aşkın varlıkla kişisel bir ilişkiye girmiştir. Dolayısıyla bu kişisel ilişkiyi (sen-ben ilişkisini) evrensel olanın diline çevirmek olanaksızdır. Bu nedenle de İbrahim eylemine bir açıklık getiremez, eylemi nedeniyle susmak zorundadır. Çünkü bu çevirme işleminin yapıldığı her yerde, İbrahim bir katil olarak görülecektir. Böylece iki aşama arasındaki fark da açıklık kazanmaktadır. Trajik kahraman her zaman ahlâksal olanın içinde kalır, İbrahim (iman şövalyesi) ise her zaman ahlâksal olanı aşar, onu askıda bırakır. Trajik kahraman evrenseli ifade edebilmek için kendini feda ederken, iman şövalyesi tekliğinde kişi (single individual) olabilmek için evrenselden vazgeçer (1983: 75).

Kierkegaard'ın "Hristiyan Olmak" Düşüncesi ve Geleneğe Karşı Tekliğinde Kişi

Kierkegaard'ın felsefesinde, yaşam yolunda ulaşılabilecek en üst aşama olarak dinsel aşamanın gösterilmesi, onun "iman sahibi" bir Hristiyan olduğunun da göstergesidir. Ancak Kierkegaard'ın, kendi yaşamında, dönemin Hristiyanlık anlayışıyla her zaman sorunu olmuştur. Bunun nedenini yine onun düşüncelerinde aramak gerekir. Kierkegaard'ın Hristiyanlığa bakışıyla Danimarka'nın Lutherci kilisesinin Hristiyanlığa bakışı arasında derin ayrılıklar vardır. Burada bizi ilgilendiren şey, Kierkegaard'ın kilise geleneğine karşı çıkışının düşünsel ardalanında nasıl bir

Hristiyanlık düşüncesinin yattığını görebilmektir. Hristiyanlığa ilişkin böylesi bir bakış, Kierkegaard'ın geleneğe başkaldırmasındaki hareket noktasını da göstermektedir. Bu nedenle, burada, öncelikle onun Hristiyanlığı nasıl tasarladığına bakmak uygun olur.

Kierkegaard, kilise tarafından temsil edilen mevcut Hristiyan düşünce geleneğine, sistemci, spekülative düşünce geleneğine karşı çıkışındaki aynı temellerden hareketle başkaldırmaktadır. Ona göre, kendi çağında, “spekülative düşünce ile Hristiyanlığın özdeş olduğu varsayımı altında, bütün Hristiyan terminoloji spekülative düşüncenin kendi niyetlerine âlet edilmiştir” (1944: 324-325). Yani kendi çağındaki Hristiyanlık anlayışı, Hristiyanlık inancını nesnel açıdan temellendirme girişimi içindedir. Oysa Hristiyanlık, ona göre, nesnel gözlem için elverişli değildir. Hatta Hristiyanlık açısından nesnellik en talihsiz kategoridir, “nesnel açıdan Hristiyan olan ve bundan başka bir şey olmayan kişi *eo ipso* pagandır, çünkü Hristiyanlık bir tin meselesidir ve böyle olmakla öznellik ve içsellik meselesidir” (1944: 42). Demek ki Hristiyanlık, doğrudan doğruya kişinin kendi içselliğiyle ilgilidir. Bu nedenle Kierkegaard, Hristiyanlığın bir dogma olduğu görüşünü yadsır. Bir dogma, ona göre, varoluşa değil spekülasyona önem verir. Oysa, Hristiyanlık “... varoluşsal bir çelişkiyi ifade eden varoluşsal bir iletişimdir” (1944: 339).

Kierkegaard'a göre bir dogma olmayan Hristiyanlık, belirli bir kişinin varoluşuyla ilgilidir. Kişinin önemini vurgulayan, kişideki “sonsuz bir mutluluğa yönelik tutkulu ilgiyi”, nesnel bakışın -ve kilise geleneğinin- kayıtsız kaldığı bu tutkulu ilgiyi gözardı etmeyen Hristiyanlığın kendisidir. Hristiyanlık, ona göre, “kişiyle, yalnızca kişiyle ve bu nedenle de her başka kişiyle ilgilenmeyi (deal with) arzular” (1944: 47). Hristiyanlık yalnız-

ca kişiyi gözönünde bulundurur ve bu kişinin *tanrı* önünde varolduğunu öğretir: bu kişinin, bir adam, kadın, hizmetçi, devlet başkanı, berber, öğrenci vs. olması ise hiç farketmez (1954: 216). Tanrı önünde varolan kişinin, tekliğinde kişinin en özsel varoluşu ise, yukarıda gördüğümüz gibi, kendisi olmayı isteyerek kendini tanrıya bırakması anlamına gelen inanç yaşantısıdır; yani kişinin, tekliğinde kişi olabilmek için, *kendisi* olabilmek için kendini nesnel bakımdan kesinliği olmayan bir şeye adanmasıdır. Hristiyan olmak bu demektir ve Hristiyanca kahramanlık budur: “Hristiyanca kahramanlık -ki bu seyrek olarak görülür- bir kişinin, tekliğinde kişi olarak, tanrı önünde yalnız, bu muazzam çabasında ve sorumluluğunda yalnız olan belirli bir kişi olarak kendisi olmaya cesaret etmesidir” (1954: 142). Geleneğin ise Hristiyan olmaktan anladığı, belirli bir kişinin kendi özsel varoluşunu gerçekleştirmesi değil, Hristiyanlığa ve inanca ussal ve nesnel kanıtlar bularak Hristiyanlığı savunmaktır. Bu nedenle geleneksel Hristiyan düşüncede tekliğinde kişinin önemi ve onun varoluşu, onun öznelliği gözardı edilir. Hristiyanlığa ilişkin bu anlayış, Kierkegaard’ın kendi yaşadığı dönemde egemen anlayıştır. Hristiyanlığa yönelik bu bakışa karşı Kierkegaard, görünüşte herkesin Hristiyan olduğu bir ortamda, herkese rağmen ‘Hristiyan olmanın’ ne denli zor olduğunu ortaya koymak istemektedir: “Bir Hristiyan değilken Hristiyan olmak, bir Hristiyanken Hristiyan olmaktan daha kolaydır” (1944: 327).

Tekliğinde kişiyi, yaşayan, varolan kişiyi yoksaydıkları, ya da onun varoluşuna kayıtsız kaldıkları için eleştirilen iki gelenek, yani spekülative düşünce geleneği ile bu geleneğe bağlanan -onun niyetlerine âlet olan- kilise Hristiyanlığı geleneği, Kierkegaard’ın kendi çağına karşı eleştirel tavır almasına neden olmaktadır. Kierkegaard kendi çağını, “... kollektif düşünceye sı-

ğınmak için kişileri bütünüyle bir yana bırakan...” (1944: 318) bir çağ olarak görür. Kişi ve onun en özsel varoluşu bu çağda bütünüyle gözden yitip gitmektedir. Ona göre, bu çağda,

“etrafında insanların toplandığını görmekle, dünyevi meselelerin her türüne bulaşmakla, bu dünyada işlerin nasıl yürüdüğünü anlamaya çalışmakla, bir kişi kendini unuttur, (ona kutsallık kazandıran) adının ne olduğunu unuttur, kendine inanmaya cesaret edemez, kendisi olmayı çok tehlikeli bir şey olarak görür, başkaları gibi olmayı, kalabalığın içinde bir taklit, bir numara, bir sıfır olmayı daha kolay ve güvenli bulur” (1954: 166-167)

Bu nedenle, Kierkegaard, insanların dünya meselelerine dalmış gittikçe kendi kendilerini unutmaları karşısında, kişinin kendi tinselliğine, içselliğine dönmesinin koşulu olarak *yalnızlık* gereksiniminin önemini vurgulamaktadır. Hakikate ulaşmak, özsel bir varoluş gerçekleştirmek ve teklğinde kişi olabilmek için -kişinin kendisi olabilmesi için- yalnızlık gereklidir. Çünkü “hakikat ‘tek’in dışında ne bildirilebilir ne de kavranabilir. Kendi uğruna, her biricik insan soyut olanla, fantastik olanla, kişisel olmayanla, ‘kalabalık’la, ‘halk’la çelişki içindedir” (1964: 104). Bu düşüceden hareketle Kierkegaard, hakikatin, kalabalığın olduğu yerde sözkonusu olacağını savunan bir dünya görüşüne karşı “kalabalığın olduğu yerde hakikat yoktur” (Menge ist die Unwahrheit) düşüncesini savunmakta ve Paulus’un “sonsuzluk, dinsel ve Hristiyanlık bakımından geçerli” olduğunu düşündüğü şu sözünü aktarmaktadır: “Sadece bir kişi hedefe ulaşır” (1964: 99). Herkes -eğer isterse- bu bir kişi olabilir, ama sadece *bir kişi* hedefe ulaşır. Demek ki hakikat ancak teklğinde kişi için vardır –Kierkegaard’ın kendi çağında unutilan, yukarıda değinilen her iki gelenek tarafından onun varoluşuna kayıtsız kalınan, geleneğin yok ettiği teklğinde kişi için.

Kierkegaard bu düşünceleriyle iki geleneğe birden karşı çıkmaktadır. Bir yandan onun tekliğinde kişi olarak adlandırdığı kişiyi “bütün” içerisinde, evrensel olan içerisinde bir öge konumuna indirgeyen ve “nesnel açıdan onun sonsuz mutluluğa yönelik tutkulu ilgisine”, yani onun varoluşuna kayıtsız kalan sistemci, spekülatif olan her düşünce geleneğine karşı çıkmakta; öte yandan yine kişiyi ortadan kaldıran ve spekülatif bakış açısının etkisiyle imanı ussal olarak temellendirmeye çalışan belirli bir dinsel geleneğe, Hristiyanlığı bir dogma olarak gören geleneğe -kendisi de inançlı bir Hristiyan olmasına rağmen- başkaldırmaktadır. Ama bu başkaldırma, bu geleneklerin -daha önce de birçok kere söylediğimiz gibi- varolan, canlı, gerçek kişiyi yok saymaları, onu ortadan kaldırmaları yüzündendir. Böylece, Kierkegaard’ın aktarılan düşüncelerinin ışığında, onun geleneğe başkaldırısının tek insana, kişiye ilişkin düşüncelerinin ve “kişi temelli” insan görüşünün bir sonucu olduğu söylenebilir.

Kierkegaard’ın İnsan Görüşü

Kierkegaard’ın geleneğe başkaldırması, tekliğinde kişinin varoluşuna bu geleneğin, kendi hakikat anlayışından kaynaklı olarak, kayıtsız kalmasını eleştirmesine dayanır. Yukarıda belirtildiği gibi, Kierkegaard’a göre varoluş nesnel olarak ortaya konamaz; sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel (öznel) deneyimini ifade eder. Sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel deneyimi ise, varoluşu gerçekleştirmenin değişik aşamalarına göre ortaya konur. Varoluşu gerçekleştirme aşamaları da, yine yukarıda belirtildiği gibi, Kierkegaard’ın felsefesinde üç varoluş alanı, yaşam yolunda üç aşama olarak ortaya konur. Kierkegaard’ın insan görüşü, yaşam yolundaki bu üç aşamayla, üç varoluş aşamasıyla ilgili-

dir. Kierkegaard, bu üç varoluş alanının aynı zamanda üç yaşam biçimini gösterdiğini de söylediğinden, bu alanların herbirinin kendine özgü yapısını kendi yaşamında taşıyan üç tip insanı birbirinden ayırmıştır. Ona göre, estetik aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan estetik insanlar (estetler), ahlâksal aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan ahlâksal insanlar ya da trajik kahramanlar ve dinsel aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan iman şövalyeleri vardır. Kierkegaard kendi kitaplarında bu üç tip insanı, en belirgin örneklerine göre ortaya koymuştur. Estetik insanı göstermek için kullandığı örnekler, Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes, Faust gibi yazınsal tiplerdir. Ahlâksal insan tipi için Agamemnon'u ve Sokrates'i örnek göstermiştir. Dinsel insan için ise verdiği örnek İbrahim'dir. Bu tipler onun hem varoluşu gerçekleştirme düşüncesi için hem de insan görüşü için anahtar tiplerdir. Bu nedenle, Kierkegaard'ın insan görüşünde ortaya konan üç tip insan arasındaki farkları, bu örneklerle dayanarak göstermek uygun olur.

Estetik İnsan (Estet)

Kierkegaard estetik aşamanın özelliklerini, yukarıda belirtildiği gibi, dolaysızlık ve umutsuzluk sözcükleriyle betimlemektedir. Estetik aşamayı karakterize eden ilk sözcük olan dolaysızlık, en çok Don Juan ve baştan çıkarıcı Johannes'in yaşam biçimine uyar. Bu aşamada görülen şey, dolaysızlık içinde yaşayan kişinin tinselliğe sahip olmamasıdır. Estetik aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan kişinin davranışlarını tinsellik belirlenmez. Tinsellik yerine duygular, eğilimler, hazlar öne çıkar. Bu haz ve duygu yaşamının en keskin örneği de Don Juan'dır. Don Juan, Kierkegaard'a göre, tinselliğin tam karşıtı bir tip olarak orta-

ya çıkar (Kierkegaard 1988: 71). Kierkegaard tin ile ten (chair, flesh) karşıtlığı çerçevesinde, Don Juan'ı tenin cisimleşmesi, vücut bulması (incarnation) olarak görür (1988: 71). Bu anlamda, Don Juan'ın kadınlarla yaşadığı ilişkilerde öne çıkan şey, doğrudan doğruya haz yaşamıdır. Sırf tenselliğe göre, haz duygusuna göre belirlenen bu yaşam, estetik yaşama biçiminin en uç örneği olarak görülebilir.

Don Juan'ın yaşamını, tinsellik-tensellik karşıtlığında belirleyen tensellik, onda bir kösnüllük (sensualité) olarak görünür. Ortaçağda bir yazınsal kahraman olarak ortaya çıkan Don Juan'la birlikte kösnüllük ya da duyulara göre yaşamak bir ilke haline gelir. Kösnüllük durumunda vahşi haz duyguları öne çıkar. Kierkegaard'a göre, kişi yaşamında kösnüllük, bir kırallık, bir devlet gibi görünür. Bu kırallıkta, hiçbir dil, hiçbir düşünce sakınımlılığı, refleksiyonun hiçbir biçimi kendine yer bulamaz: “yalnızca tutkunun yalın sesi, arzuların oyunu, esrikliğin vahşi gürültü patırtısı duyulur; yalnızca sonsuz bir hayhuyun içinde yaşanılır (1988: 72). Böylesi bir yaşam biçiminden kaynaklı olarak Don Juan, Kierkegaard'a göre, “kösnüllük olarak belirlenen şeytanî olanın (démoniaque) bir ifadesidir” (1988: 72).

Don Juan'ın yaşamında kösnüllüğün yanı sıra ve bu kösnüllükle bağlantılı olarak bir ikinci nitelik daha söz konusudur: baştan çıkarma (séduction). Kierkegaard'a göre, Don Juan'ın durumunda, erotizm hem kösnüllükle hem de baştan çıkarmayla belirlenir (1988: 75). Don Juan, sözcüğün en temel anlamında bir baştan çıkarıcıdır. Onun aşkı tinsel değil, tenseldir. Tensel aşk ta “kendi kavramı gereği sadakate değil, mutlak sadakatsizliğe” dayanır (1988: 75).

Bu baştan çıkarıcı görünümüyle Don Juan, kendisi de bir Ortaçağ kahramanı olmakla birlikte, Ortaçağdaki şövalye tipi-

nin tam karşıtı bir tiptir. Ortaçağ romanslarında ortaya konan şövalyece aşkıta, aşık olunan kişiye tam bir sadakat sözkonusudur. Yani şövalye baştan çıkarıcı değil, tüm yaptıklarını aşkı için yapan gerçek anlamıyla aşıktır. Bu türdeki bir tinsel aşkıta, kişinin aşık olduğu kişiye ulaşmak için beklemesi ve bu bekleme süresince acı çekmesi, şüphe ve huzursuzluk içinde olması öne çıkar. Don Juan'ın durumunda, yani tinsel aşk durumunda ise böylesi bir huzursuz bekleyiş zaman kaybı olarak görülür. Don Juan en kısa yoldan ve hiç zaman kaybetmeden hedefe ulaşmak ister. Don Juan için aşk bir anlık meseledir; dolaysız bir biçimde yaşanacak anlık bir durumdur. Bu durumda “görmek ve aşık olmak tek bir şeydir, ama bu anlık bir şeydir ve anında herşey son bulur; daha sonra bu yeni bir aşkıta tekrarlanır” (1988: 76). Kierkegaard için, buradaki tekrarlanma (répétition), başlayan ve anında son bulan durumların sonsuzca tekrarlanmasıdır. Bu nedenle aşkıta zamansal bir süreklilik ve dolayısıyla sadakat yoktur. Böylece Don Juan estetik aşamanın, yani dolaysız yaşam biçiminin en uç örneği olarak gösterilmiştir.

Dolaysızlık biçiminin en uç örneği olarak Don Juan tipi, estetik yaşama biçimini kendinde somutlaştırmış olan diğer tiplerden bu aşamanın en alt düzeyinde olmak bakımından ayrılır. Örneğin *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki Johannes tipi, baştan çıkarıcılık konusunda daha incelmış, daha tinselleşmiş bir tip olarak karşımıza çıkar. Ama Johannes'in durumunda da tinsellik, bütünüyle baştan çıkarma ediminin ya da tenselliğin hizmetine girmiştir: “o alışılmış anlamda bir baştan çıkarıcıya göre çok daha tinsel bir yapıya sahiptir” (Kierkegaard 1997: 11). Johannes'in bütün düşünceleri baştan çıkarma işine adanmıştır; o, zihinsel yeteneklerini tamamıyla bu iş için kullanır: “zihinsel yetenekleri sayesinde bir kızı nasıl baştan çıkaracağını,

ona tam anlamıyla sahip olma niyeti olmadan nasıl kendine çekeceğini bilir” (1997: 11). Kierkegaard’a göre baştan çıkarıcılık, Johannes’in durmunda olduğu gibi, aslında bir bilinçliliği, bir refleksiyonu, yani baştan çıkarmak için yapılacak düşünsel ön hazırlıkları gerektirir. Bu bilinçlilik Don Juan’da eksiktir (1988: 78). Böyle düşünüldüğünde Don Juan gerçek anlamda bir baştan çıkarcı olarak görülemeyecektir. Ama yine de Don Juan bir baştan çıkarıcıdır. Kierkegaard’a göre, Don Juan’daki baştan çıkarma gücü bilinçliliğe ya da refleksiyona değil, doğrudan doğruya onun arzulama gücüne, “tensel arzunun enerjisine” dayanır (1988: 79). Ona göre, Don Juan “baştan çıkarmaz, arzular” ve bu arzu baştan çıkarıcı bir etkiye yol açar (1988: 79).

Estetik yaşama biçiminin bir başka örneği olan Faust ise, bilinçliliğin bu aşamadaki en gelişmiş biçimi olarak karşımıza çıkar. Ama, bilinçlenme bu aşamadan daha üst bir aşamaya geçiş için yeterli olmadığından, Faust da bu aşama içinde kalır. Faust’un bu aşamada kalması, onun şüpheciliğine dayanır: “Faust *par excellence* bir şüphecidir” (Kierkegaard 1954: 117). Bu şüpheciliği onun inancından dönmesine, şeytanla anlaşmasına neden olmuştur. Bir şüpheci olduğu için Faust “tenin yoluna girer” (1954: 117-118). Bu anlamda, Kierkegaard’a göre, Faust da, “Don Juan kadar şeytani bir kişidir (un démon), ama daha yüksek bir düzeyde şeytani kişidir” (1988: 160). Don Juan gibi tenselliğin yolunu izleyen Faust’ta tensellik, bir oyalayıcı olarak artık haz değildir. Onun şüpheci ruhu hiçbir şeyde huzur bulamaz. Bu nedenle Faust’un arzusu, artık, Don Juan’da olduğu gibi, bir “neşelilik” görünümünde değildir (1988: 160). Onun yüzü hiç gülmez. Kierkegaard’a göre, Faust’un aradığı şey, “sırf şehvetin hazzı (plaisir de la volupté) değildir; o tinin dolaysızlığını arzular” (1988: 160). Faust kendisini gençleştirecek ve güçlendirecek

dolaysız bir yaşam arayışı içindedir. Kendisini gençleştirecek ve güçlendirecek bu dolaysız yaşamı ise ancak genç bir kııda bulur.

İster en uç biçimi olan Don Juan, ister zekâyâ dayalı baştan çıkarıcılık görünümündeki Johannes, isterse de daha üst düzeyi gösteren Faust gözönünde bulundurulsun, estetik yaşama biçimini gösteren estetik tiplerin ortak yönü, dolaysızlık ve haz yaşamı olarak karşımıza çıkar. Bu haz yaşamının ya da tenselliğin sürdürülmesinin sonucu, kişide ortaya çıkan umutsuzluktur. Bu umutsuzluğun nedeni, yukarıda söylendiği gibi, kişinin kendi tinsel varlığının farkında olmamasıdır. Bu umutsuzluk ta ölümcül hastalıktır. Estetik kişi olmaktan çıkmak, yani yaşamda daha üst bir aşamaya geçmek ise, kişinin ahlâksal olanı seçmesiyle, iyi ile kötü arasında bir seçim yapmasıyla olanaklıdır. Ama bu seçimi yapmak zorunlu değildir. Yani bir üst aşamaya geçiş zorunlu değildir. Bu nedenle, Don Juan örneğinin de gösterdiği gibi, yaşamları boyunca kendi tinsel varlıklarının farkında olmadan yaşamış, Kierkegaard'ın ifadesiyle, kendisi olamamış kişiler vardır. Bu kişiler, Kierkegaard'ın insan görüşünde, en alt varoluş aşamasında kalan kişilerdir, daha doğrusu, varoluş sonlu olan varlıktaki sonsuzluğa yönelik bir tutku olarak görüldüğünden, kendi varoluşlarını en özsel biçimde gerçekleştirememiş kişilerdir.

Ahlâksal İnsan-Trajik Kahraman

Kierkegaard'ın felsefesinde varoluşun gerçekleştirilmesindeki daha üst bir aşamayı gösteren ahlâksal yaşam biçimini kendilerinde somutlaştırmış olan kahramanların ortak yönü, kendi yaşamlarında genel geçer olanı, olması gerekeni kendi eylemleriyle açığa vuran kişiler olmalarıdır. Kierkegaard bu yaşam biçimini, hem *Ya / Ya da* başlıklı kitabındaki estetik kişinin karşı-

sına çıkardığı ahlâkçı kişide olduğu gibi ahlâksal kurallara göre hareket eden (örneğin daha ahlâklı yaşanacağını düşündüğü için evlenen) kişiyle, hem de kendi tek eylemiyle evrenseli dile getiren, kendini evrenseli dile getirmek için feda eden kişiyle ortaya koymuştur.

Kierkegaard evrensel olanı dile getirmek için, eylemiyle kendi tekliğini ortadan kaldıran trajik kahraman tipine örnek olarak, Agamemnon, Brutus ve Sokrates gibi büyük tarihsel kişilikleri gösterir. Kierkegaard’a göre, “gerçek trajik kahraman kendisini ve kendisine ait herşeyi evrensel olana kurban eder; onun eylemi ve kendindeki her duygu evrensel olana aittir” (1954: 122).

Trajik kahraman eylemiyle evrenseli ve kendini açığa vurur. Bu kendini açığa vurmaya (self-revelation) trajik kahraman “ahlâkın sevgili oğludur” (1954: 122). Burada kendini açığa vurma, evrensel olanın, ahlâksal olanın *dile* getirilmesidir. Trajik kahramanın evrenseli dile getirmesi, yaptığı eyleme açıklık getirebilmesini, bu eylemi savunabilmesini sağlar. Eylemi evrenselin ve genel geçer olanın ortaya konması olduğu için, trajik kahraman suskun kalmaz. Agamemnon, evrenseli kurtarmak için yapacağı eylemi Iphigenia’ya anlatabilir ve Agamemnon anlaşılabilir: “Iphigenia babasının kararı önünde saygıyla eğilir; sonsuz bir teslimiyet hareketi yapar ve onlar şimdi karşılıklı bir memnuniyet içindedirler. Iphigenia Agamemnon’u anlayabilir, çünkü Agamemnon’un girişimi evrenseli ifade eder” (Kierkegaard 1954: 124).

Sokrates örneğinde de, Kierkegaard’ın, evrenseli dile getiren eylemin, bu eylemi yapan kişi tarafından savunulabilmesini öne çıkardığını görmekteyiz. Ona göre Sokrates “entelektüel bir trajik kahramandır” (1954: 126). Eylemi nedeniyle mahkum edilen böylesi bir entelektüel trajik kahraman “son söze sahip olmalı ve

bu son sözü korumalıdır” (1954: 125). O, karar anında kendini gerçekleştirmelidir. Sokrates kendi ölümüyle kendini gerçekleştirmiştir. Ölüm kararı ona bildirilir, o da ölür. Ama Sokrates, ölüm anında sessiz kalmaz. Sokrates ölüm karşısında “sessiz kalsaydı, kendi yaşamının etkisini azaltırdı” (1954: 126).

Kierkegaard’ın trajik kahramanla ilgili söyledikleri, bütünüyle, onun daha üst bir aşama olarak gördüğü dinsel aşamadaki imanı ortaya koymak için bir hazırlık olarak görülebilir. Kierkegaard dinsel aşamadaki yaşam biçimini kendi yaşamıyla bize gösteren iman şövalyesinin bir önceki aşamadaki trajik kahramandan farkını ortaya koymak istemektedir. Ona göre, trajik kahramanın evrenseli dile getirmek için kendini ya da en değer verdiği şeyi feda etmesi ve bu feda etme eylemine açıklık getirebilmesi sonsuzluğun sonlu bir yaşamda kazanılması için yeterli değildir. Ahlâksal aşamada kalan kişi, en son sonsuzluk hareketini yapmakta başarısız kalacaktır. Bu onun absürd ve paradokslu bir durumla, açıklanamaz, dile getirilemez bir durumla karşı karşıya kalmamasından kaynaklanır. Onun için her şey açıktır; yapılması gerekeni yapmıştır. Trajik kahraman yapılması gerekeni yaptığı için değerlidir. Ama bir iman şövalyesinin eriştiği yüceliğe erişemez; çünkü iman şövalyesinin karar anında yaşadığı dehşeti, korku ve titremeyi yaşamamıştır. İman şövalyesinin yaşadığı bu dehşet anı, ahlâksal olanın sınırları içinde kalındığı sürece anlaşılamaz bir şey olarak kalmaktadır.

İman Şövalyesi

Kierkegaard iman şövalyesi tipine örnek olarak İbrahim’i vermektedir. İbrahim’in durumu (oğlunu kurban etme durumu) trajik kahramanın durumuna uymaz. İbrahim “evrensel olan için

hiçbir şey yapmaz” (Kierkegaard 1954: 122). İbrahim eylemiyle evrensel, genel geçer ya da ahlâksal olan bir şeyi dile getirmek istemez. O ne estetik bir kahraman ne de trajik bir kahramandır. İbrahim eylemiyle ahlâksal olan bir şeyi dile getirmek istemediğinden, bu eylemi ahlâksal olarak haklı çıkaracak sözcüklerle savunamaz; savunmak ta istemez. İbrahim’in kendi içinde, tekliğinde kişi olarak yaşadığı varoluşsal bir dehşet duygusu sözkonusudur burada: “İbrahim konuşamaz, çünkü herşeyi açıklayacak sözcüğü söyleyemez” (1954: 125). İshak’ın kurban edilmesinin tanrı tarafından istenmiş olmasının bir sınanma olduğunu anlatamaz. Bunu anlatmaya kalkışsa bile, eylemi ahlâksal olanın açısından görülemeyeceği için, başkaları tarafından anlaşılamaz.

İbrahim ahlâksal olanın ölçütlerine göre yargılanabilir. Bu yargılamada o, bir evlat katili olarak görülebilir. Kierkegaard’a göre, eğer burada ahlâksal olanı aşan, ahlâksal olandan daha yüce bir şey sözkonusu olmasaydı, İbrahim gerçekten de böyle görülecekti. Ama o zaman, İbrahim İbrahim olmayacaktı. İbrahim’i yüce yapan şey, onu ahlâksal belirlemelerin ötesine, daha üst bir aşamaya götüren şey, onun tanrı önünde tek kişi olarak yaşadığı iman yaşamıdır.

İman kişideki en yüksek tutkudur. İbrahim bu tutkuyla, Kierkegaard’a göre, kurban etme eyleminde “iki hareket yapar: o sonsuz bir teslimiyet hareketi yapar ve İshak’tan vazgeçer (bu kişisel bir girişim olduğu için kimse tarafından anlaşılamaz); ama daha sonra, sürekli iman hareketi yapar” (1954: 124). Sonsuz teslimiyet ve imanla, İbrahim yaşadığı bu dehşet içinde kendini rahatlatır. Çünkü o şöyle der: “bu gerçekleşmeyecek; eğer gerçekleşirse, tanrı bana absürd olanın inayetiyle yeni bir İshak verecek” (1954: 124). Burada bir paradoks ortaya çıkar. Çünkü

bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, İbrahim'in inandığı gibi bir sınama olup olmadığı, gerçekleştiğinde de absürd olanın inayetiyle tanrının İbrahim'e yeni bir İshak verip vermeyeceği *kesin* değildir. Bu nedenle, iman her zaman kendinde bir risk taşır. İbrahim bu paradoks durumunda, imanıla bu riski aldığı için, tanrı önünde tek başına kendisini bir kesinsizliğin içine bıraktığı için trajik kahramanı aşmış ve bir iman şövalyesi olmuştur.

İman şövalyesi, Kierkegaard'ın insan görüşünde varoluşu gerçekleştirmenin en üst aşamasında yer alan insan tipi olarak karşımıza çıkar. İman şövalyesi tekliğinde kişi olarak bütün genel, evrensel belirlemeleri aşmıştır. Bu belirlemeleri tutkusuyla, imanıla aşmıştır. İbrahim'in yaşadığı şeyin, ya da İbrahim'in imanının, hiçbir nesnel temellendirilmesi yapılamaz; çünkü burada sözkonusu olan şey, yalnızca paradoks ve kesinsizliktir. Yalnızca paradoks ve kesinsizlik durumunda sonlu olan varlık sonsuzla bir ilişkiye girebilir. Sonsuz olanla girilen bu ilişkinin kendisi ve İbrahim'in varlığı imanın kanıtıdır; bu başka bir kanıtlamaya, kanıt göstermeye ihtiyaç duymaz. Öyleyse, Kierkegaard'a göre, "ya kişinin kişi olarak mutlak olanla mutlak bir ilişki içinde olduğu bir paradoks vardır, ya da İbrahim bitmiş olur" (1954: 129).

Kierkegaard'a göre, varoluşu gerçekleştirmenin en üst aşaması olan iman aşamasında önemli olan insanî öge tutkudur. Kişinin kişi olarak yaşadığı bu tutku ona sonsuzluğun kapılarını açar. Geleneğin insana bakışından kaynaklı olarak, Kierkegaard'ın kendi çağında yok olduğunu düşündüğü şey insandaki bu tutkudur. İnsanı soyut olana göre, ister devlet, ister kilise, isterse herhangi bir modern kurum olsun, *kalabalığa* göre ele almak; örneğin Hegel'in yaptığı gibi insanın özgürlüğünü "kişisel istencin devletin istencine bağlanması" biçiminde tanımlamak, on-

daki tutkuyu anlayamamak demektir. Oysa Kierkegaard'a göre "her sonsuzluk hareketi tutkuyla gerçekleşir ve refleksiyonun hiçbir biçimi bir hareket meydana getiremez" (1954: 53 dipnot). Geleneğin düşünme biçimi refleksiyona ve nesnel temellendirmeye dayandığından, bu gelenek ne tutkuyu, ne sonsuzluğu ve varoluşu ne de insanı doğru kavrayabilir.

Kierkegaard kendi insan görüşünden hareketle kendi çağını ve çağı belirleyen düşünce geleneğini eleştirmektedir. Ona göre, geleneğin düşünme biçiminden kaynaklı olarak, bu çağda insanın tek olarak varoluşu hiç gözönünde bulundurulmaz. İnsan sürekli olarak, Kierkegaard'ın kalabalık olarak da adlandırdığı, devlet, kilise gibi toplumsal kurumlarla olan bağına göre gözönünde bulundurulur. İnsanın tek olarak yaşadıkları, kişinin tekliğinde varoluşu gözönünde tutulmadığında ise insanın ne olduğu tam olarak kavranamaz. Kierkegaard'a göre, insanı kavramak, onun tek olarak varoluşunu kavramak demektir. Bu nedenle geleneğin düşünme biçimiyle hareket edildiğinde, hem çeşitli varoluş aşamalarındaki kişiler -örneğin Don Juan, Sokrates, İbrahim gibi kişiler- hem de bu kişilerin kendi yaşama biçimlerinden kaynaklı olarak yaşadıkları anlaşılmaz kalır. Ayrıca gelenek, tekliğinde kişiyi değil de, geneli, evrenseli gözönünde bulundurduğundan, tek olarak varolan kişinin değerini görmezden gelir. Bu da insanın değerini anlayamamak demektir. Çünkü, insanın değeri, genel için, toplum için onun ne anlam ifade ettiğiyle değil, onun bir kişi olarak yaşadıklarıyla ilgilidir. Hem sistemci düşünce geleneği hem de dogmatik Hristiyan geleneği kendi hakikat tasarımıyla, kişinin kişi olarak yaşadıklarını, geneli, evrenseli, nesnel olanı dile getirebilmek uğruna feda etmektedir. Bu iki düşünce geleneğinin bir sonucu olarak, Kierkegaard kendi çağında insanın kalabalık içinde bir taklit, bir numara, bir sıfır haline geldiğini düşünmektedir.

Karl Marx

Karl Marx'ın başlangıçtaki felsefî görüşleri, özellikle iki filozofun düşüncelerinin izlerini taşır: Hegel ile Feuerbach'ın. Marx'ın genç bir hukuk öğrencisiyken, 1837 yılında babasına yazdığı bir mektupta, onun düşüncelerinin gelişmesindeki Hegel etkisini açık bir biçimde görmekteyiz. Bu mektubunda Marx, kendisini daha sonraki yapıtlarında da oldukça uğraştıracak olan “idea” ile “gerçeklik” arasındaki bağlantı sorunu çerçevesinde “ideayı gerçekliğin kendisinde araştırma” çabasını dile getirir (Marx 1990: 8). 1841 yılında yayınlanan Ludwig Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* adlı yapıtından sonra ise Marx'ın düşünceleri Hegel felsefesini eleştirme çabasıyla belirlenmektedir. Bu eleştiri denemesinin ilk ürünü, onun 1843 yılında yazdığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı çalışmasıdır. 1841 ile 1844 arası dönemde Marx'ın Hegel felsefesinin kavramlarından yola çıkarak -bu arada 1839 yılında kurulan *Halle Yıllıkları* adlı dergi çevresinde toplanan, bir dönem kendisinin de arasında bulunduğu Genç Hegelci akımın kimi düşünürleriyle tartışarak-, bütün bir spekülâtif felsefe geleneğini eleştirdiği görülmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde, öncelikle Marx'ın bu düşünsel ortam içinde ortaya koyduğu, felsefe geleneği ile dinsel düşünce geleneğine başkaldırıyı içinde taşıyan “ideoloji eleştirisi”, daha sonra da kendi çağına ilişkin yaptığı saptamalar ele alınacaktır. Bölümün sonunda ise, tüm bu eleştirilere temel olan Marx'ın insan görüşü ortaya koymaya çalışılacaktır.

Marx'ta Felsefe ve Dinsel Düşünce Geleneğine Başkaldırma: İdeoloji Eleştirisi

Yukarıda da değinildiği gibi, Marx'ın düşünceleri öncelikle Hegel felsefesini eleştirmesiyle biçimlenmiştir. Bu nedenle, onun felsefe geleneğini ve dini eleştirmesini ele alırken, Hegel eleştirisini de sürekli gözönünde tutmak gerekir.

Marx'ın Hegel felsefesini eleştirisi, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitabından 1860'ların ortalarında yazdığı *Kapital* adlı kitabına değin hep aynı temelden hareketle ortaya konmuştur denilebilir. Bu eleştiri, Hegel'in İdea ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi İdeanın belirleyiciliğine göre kurmasına yöneltmiştir. Marx, Hegel'in bu ilişkiyi bu şekilde kurmasının altında “mantıksal, tümtanrıci bir mistisizm”in yattığını düşünür (1992b: 61). Ona göre Hegel “tek olanı evrensel İdeadan çıkarıyor” ve “gerçekte İdeanın öznesi olan şeyi, onun bir ürününe, bir yüklemine dönüştürüyor” (1992b: 69). Hegel'de “insan beyninin yaşam süreci, yani düşünce süreci”, bağımsız bir özne gibi düşündüğü ‘İdea’ adı altında “gerçek dünyanın demiurgos”u, gerçek dünya ise “İdeanın yalnızca dışsal, fenomenal bir biçimi” olarak ortaya konuyor (Marx 1977a: 29).

Marx'ın Hegel'e yönelttiği bu “dünyayı tersine çevirme” (verkehrte Welt) eleştirisi, onun Hegel'in devlet görüşünü eleştirmesinin bütününe de yayılmış durumdadır. Hegel felsefesindeki devletin, İdeanın, tinin, aklın tarihte gerçekleşmesinin en üst biçimi olduğu düşüncesinin karşısına Marx, “devlet işlerinin insanın toplumsal niteliklerinin etkinlik ve varoluş tarzından başka bir şey olmadığı” düşüncesini çıkarmaktadır (1992b: 78). Böylece Marx'a göre Hegel, devleti soyut İdeanın gerçekleşmesi olarak görmekle devletin temelinde yeralan gerçek “öznelere”,

yani somut gerçekliği içindeki kişileri gözardı etmektedir. Ona göre Hegel “devletin temeline gerçek öznelere koymakla işe başlasaydı, devleti mistik bir biçimde özneleştirmek gereksinimi de duymayacaktı” (1992b: 80).

Marx’ın Hegel eleştirisi bize onun bütün bir felsefe geleneğini eleştirirken nereden yola çıktığını da göstermektedir. Onun hareket noktası “theoria”nın karşısına çıkardığı “praksis”tir. Bu ifadeyi daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek için, Marx’ın bu kavramların içeriğini nasıl ortaya koyduğunu da göstermek gerekmektedir. Marx kuramları insanların kendi yaşam koşulları ve yaşam biçimlerini değerlendirme tarzları olarak, kendi yaşamlarına ilişkin tasarımlar olarak görmektedir. Bu tasarımların temelinde insanların kendi etkinlikleri, insanların kendi aralarında kurdukları ilişkiler yer alır. Düşüncelerin, tasarımların, “bilincin” üretimi, ona göre, “ dolaysız bir biçimde insanların maddî etkinliklerine ve kendi aralarındaki karşılıklı maddî ilişkilere” dayanır (Marx-Engels 1958: 26). Yani ne türde bir tasarımın ortaya konacağını, insanların kendi pratikleri, içinde bulundukları ilişkiler belirler: “Bilinç başlangıçtan beri toplumsal bir ürün olmuştur ve insanlar varoldukça da öyle kalacaktır” (Marx-Engels 1958: 31). Böylece Marx’ın pratiği, insanların “maddî etkinlikleri”, “karşılıklı maddî ilişkileri” olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Marx bu kavramı kendi felsefesinin -başka bir deyişle kendi tarih anlayışının- hareket noktası olarak görür. Hegel’e, devlet felsefesi bakımından, yukarıda dile getirilen karşı çıkışı da buna dayanır. Hegel devletin temeline kişilerin etkinliklerini değil, onun “İdea” dediği, bilincin ürünü olan, yani bir tasarım olan soyut bir kavramı koymuştur. Her şeyi İdeanın yaşam sürecinde kendini *gerçekleştirmesinin* bir ürünü olarak görmekle de, aslında *gerçekliğin* kendisini yitirmektedir. Oysa “prati-

ği düşünceden (İdee) yola çıkarak” değil, “düşünce biçimlerini maddî pratikten yola çıkarak açıklamak” gerekir (Marx-Engels 1958: 38). Düşüncelerin, tasarımların, çeşitli bilinç biçimlerinin temelinde, maddî ilişkiler yatıyorsa, Marx’a göre, “ahlâk, din, metafizik ile diğer ideoloji [biçimleri] ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri artık bağımsız bir görünüme sahip olamazlar” (Marx-Engels 1958: 26). Gerçekliği düşünceye, İdeaya, akla göre açıklamak, öyleyse, insanların kendi maddî ilişkilerini, pratiği doğru değerlendirmemelerinin bir sonucudur. Tarih boyunca ortaya konan çeşitli felsefî görüşlerin içine düştüğü yanlış da budur: “İnsanların şimdiye değin sürekli, kendileriyle ilgili olarak, oldukları ya da olmaları gereken şeyle ilgili olarak yanlış tasarımları olmuştur. Tanrıyla ilgili, normal insanlarla ilgili olan tasarımlarına göre kendi ilişkilerine yön vermişlerdir” (Marx-Engels 1958: 13).

Bu söylenende ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görünmektedir. İnsanların kendileriyle ilgili tasarımları, bunlar ister kuram, ister felsefe, ister din, isterse bunların hepsini içine alan bir kavram olarak ideoloji görünümünde olsunlar, kendi maddî ilişkilerinin bir yansımasıysa, bu yansıma neden yansıttığı şeyi bugüne değin hep yanlış yansıtsın? Marx bu soruya, kendisinin Hegel ile Feuerbach’ın görüşlerinden aldığı bir kavramla, Marx’ın insan görüşünü ele alırken kapsamlı bir biçimde ortaya koymayı düşündüğümüz *yabancılaşma* kavramıyla yanıt verecektir. İnsanların bugüne değin kendileriyle ilgili yanlış düşünceleri olmuştur; çünkü onlar bugüne değin kendi maddî ilişkilerinde kendilerine yabancılaşmışlardır. Dolayısıyla bütün düşünme biçimleri de kendi içinde bir yabancılaşma görünümü taşır.

Marx’tan yukarıda aktarılanları gözönünde tuttuğumuzda, onun öncelikle Hegel felsefesini, bunun yanında da tüm bir fel-

sefe geleneğini, insanların kendileriyle ilgili yanlış düşünceleri, yani ideoloji çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz. Yanlış düşüncelerin ortaya çıkardığı bütün sorunlar, Marx'ın diliyle "kuramı mistisizme götüren tüm gizler" ise "kendi rasyonel çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında" bulurlar (Marx 1973d: 30). Dolayısıyla insanların kendileriyle ilgili yanlış tasarımlarının yanlışlığını ortaya koymak, bu yanlış tasarımların kendilerinden yola çıkılarak yapılamaz. Kuramı -başka bir dile getirişle ideolojiyi- eleştirmek, pratiği kavramaktan ve bu pratiği eleştirmekten geçer. Onun için Marx ile Engels, yola çıktıkları kabüllerin "keyfi kabüller, dogmalar olmadığını", hareket noktalarının "gerçek kişiler, onların etkinlikleri ve maddî yaşam koşulları, hem hazır buldukları hem de kendi etkinlikleriyle ürettikleri maddî yaşam koşulları" olduğunu savunmaktadırlar (Marx-Engels 1958: 20). Öyleyse "insanların kendi kafalarının ürünü olan", ama sonradan onlara boyun eğdiren "düşüncelerin egemenliğine başkaldırmak" (Marx-Engels 1958: 13), bu düşüncelerin temelinde yeralan tarihsel gerçekliğin eleştirilmesiyle olanaklıdır. Bu gerçekliğin, maddî ilişkilerin, insanların yaşam koşullarının eleştirisi, Marx'ta bu gerçekliğin değiştirilmesini de -ya da değiştirilmesi çağrısını da- içinde taşır. Bunun için *Feuerbach Üzerine Tezler*'in 11. Tezinde Marx, "filozofların dünyayı yalnızca yorumladıklarını, önemli olanın ise onu *değiştirmek*" olduğunu söylemektedir.

Marx'ta dinin ve dinsel tasarımların eleştirisi de aynı temellerden hareketle yapılır. Marx, dinin eleştirisinin, düşüncesinin en erken döneminden beri, toplumsal durumun eleştirisiyle bağlantılı olduğunu düşünür. Arnold Ruge'a 1842 yılında yazdığı bir mektupta Marx, "politik durumun eleştirisini dinin eleştirisi içinde yapmak yerine, dinin eleştirisini politik duru-

mun eleştirisi içinde yapmanın gerekip gerekmediğini” kendisine sorar. Çünkü ona göre “dinin kendi başına bir içeriği yoktur ve gökyüzünde değil yeryüzünde yaşar, kuramı olduğu tersine çevrilmiş gerçekliğin ortadan kalkmasıyla da otomatik olarak düşer” (Marx 1990: 23). Bu noktada Marx’ın dini, insanın kendine yabancılaşma biçimlerinden biri olarak gördüğünü söylemek gerekmektedir. Ona göre “din tam olarak şudur: insanın dolambaçlı bir yolla, bir aracı yoluyla tanınması” (1992c: 218). Dinde insan kendini, bir başka varlık, bir üst varlık yoluyla ortaya koyar. Bu toplumsal yapı içinde, insanın özü kendi hakikî gerçekliğine sahip olmadığı için, din “insanın özünün fantastik bir gerçekleşmesi” olarak ortaya çıkmaktadır (1992a: 244). Dinsel ıstırap gerçek dünyada acı çekmenin bir ifadesi olarak görülebilir. Yani din, insanın bu dünyada bulamadığı mutluluğun aranişi olarak görünmektedir. Bu dünya içinde ezilen insanların, kendi gerçek üzüntülerinin dışavurumu, gerçek üzüntüye karşı bir protestosu olarak din, “halkın afyonudur” (1992a: 244). Böylece, “insanın tanrı hakkındaki bilgisi, tanrının kendisi hakkındaki bilgisidir” diyen Hegel’e karşı çıkarak, “insanın tanrı hakkındaki bilgisi, insanın kendisi hakkındaki bilgidir” diyen (Feuerbach 1976: 31) Feuerbach’ın düşüncesinde olduğu gibi, Marx’ta da dini yaratanın insan olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Ona göre bu düşünce, “din dışı eleştirinin temelidir” (Marx 1992a: 244). Bu din dışı eleştiri bakımından dini eleştirmek, aslında, dinin temelinde yatan gerçekliği eleştirmek demektir. İnsanların “hayalî mutluluğu” olarak dini ortadan kaldırma talebi, onun temelinde yer alan bu dünyadaki mutluluğu isteme talebidir.

Dinin eleştirisini, gerçekliğin, toplumsal durumun eleştirisi içinde düşünme girişimlerinden birini, Marx kendisinin *Yahudi Sorunu* adlı yapıtında, Genç Hegelcilerden Bruno Ba-

uer'in Alman Yahudilerinin özgürlüklerine kavuşması (emancipation) sorunuyla ilgili düşüncelerini yanıtlarken ortaya koymuştur. Bu yapıtta, Marx dinin içinde yaşanan dünya ile olan bağı, insanların toplumsal olarak birbirlerine yabancılaşmalarını ortaya koyarak kurmaktadır. Marx'a göre politik demokrasinin geçerliği olduğu modern toplumda bireysel yaşam ile tür yaşamı, sivil toplum yaşamı ile politik yaşam birbirinden ayrılmıştır. Bu nedenle, örneğin politik demokrasinin temeline konan insan hakları denen hakların, "yurttaşlık haklarından ayrı olarak, bütünüyle yalın bir biçimde sivil toplum üyesinin, yani egoist insanın, diğer insanlardan ve toplumdan ayrılmış insanın hakları" olduğu söylenebilir (1992c: 229).

Bu tarzdaki bir toplumsallık durumunda Marx, özelde Hristiyanlık ile Yahudiliğin, genelde ise dinin konumunu sorgular. Ona göre, politik demokrasinin Hristiyanlıkla bağı, bu demokraside insanın, yalnızca bir insanın değil her insanın *egemen* ve en üstün varlık olarak görülmesiyle kurulur. Ama bu insan eğitilmemiş, toplumsal olmayan görünümde, rastlantılı bir varoluş içindeki insandır. Toplumun örgütlenmesinden kaynaklı insanî olmayan koşullar içinde yabancılaşmış insandır. Henüz gerçek anlamda bir tür varlığı olamamış insandır. Marx bu tarzda betimlediği "Hristiyan toplumunun" bu görünümün temelinde toplumun bir bütün olarak "Yahudice" (judaical) olmasının yattığını söyleyecektir. Buradaki "Yahudice" ifadesi Marx'ın Yahudiliği değerlendirme biçiminden kaynaklanır. Ona göre "Yahudiliğin seküler temeli" pratik gereksinim ve özel çıkardır; Yahudiliğin seküler kültü bezirganlık, seküler tanrısı ise paradır (1992c: 236). Hristiyanlık Yahudilikten çıkmıştır, ama şimdi tekrar Yahudilikte ortadan kalkmıştır. Toplum yukarıda belirtilen yabancılaşmış görünümünde pratik gereksinimler ve özel

çıkarmak, tek sözcükle bir para toplumu haline gelince, Yahudilik te bu toplumda (Hristiyan toplumunda) kendini gerçekleştirmiş demektir. Dolayısıyla sorun, Yahudilerin bu toplum içinde özgürlüklerine kavuşmaları sorunu değil, bir bütün olarak toplumun “Yahudilikten”, “Yahudice olmaktan” kendini kurtarması sorunudur: “Toplum Yahudiliğin *empirik* varlığını -pazarı ve ona yol açan koşulları- ortadan kaldırır kaldırmaz, onun bilincinin artık bir nesnesi olmayacağından Yahudi de *olanaksız* hale gelecektir, Yahudiliğin öznel temeli -pratik gereksinim- insanileşecek (humanized) ve insanın bireysel, duyumsal (sensuous) varoluşu ile onun türsel varoluşu arasındaki çatışma ortadan kalkacaktır (1992c: 241). Böylece ona göre, “Yahudinin toplumsal olarak özgürlüğüne kavuşması, toplumun Yahudilikten kendini kurtarması” demektir (1992c: 241).

Marx dinsel düşünme geleneğini, tıpkı metafiziği ve spekülâtif felsefeyi eleştirdiği gibi eleştirmektedir. Ona göre “dinsel dünya gerçek dünyanın yansımasıdır” (1977a: 83). Ama bu yansımada, bir ideoloji biçimi olarak, yani yanlış bir bilinç biçimi olarak, tasarımlar *camera obscura* da olduğu gibi başaşağı durur (Marx-Engels 1958: 26). Bunun da ötesinde dinde, insansal olan her şeyi insanın elinden alıp tanrıya veren, insansal olan her şeyi insana yabancı, insansal olmayan her şeyi de onun gerçekliği olarak gören bir ikiye bölme vardır (Marx-Engels 1976: 260). Dolayısıyla insanın kendini bulabilmesi için dini ortadan kaldırması gerekir. Ama dini ortadan kaldırabilmek için, bu tasarımların temelinde yer alan toplumsal koşulları, toplumsal yabancılaşma biçimlerini ortadan kaldırmak gerekir. Yani dünyayı yalnızca yorumlamak değil, onu değiştirmek gerekir. Din artık bir temel olarak görülemez; o seküler sıkıntıların bir fenomeni olarak görülür (Marx 1992c: 217). İnsanlar bu dünya-

daki sıkıntılarını aştıklarında, dinsel sıkıntıları da aşacaklardır: “Biz seküler sorunları teolojik sorunlara çevirmiyoruz. Teolojik sorunları seküler sorunlara çeviriyoruz” (1992c: 217). Demek ki düşüncelerin, tasarımların egemenliğine başkaldırı, bu düşüncelerin, tasarımların temelinde yer alan ve genel bir ifadeyle bir yabancılaşma görünümü sunan toplumsal yapının, insanların içinde yer aldıkları maddî ilişkilerin eleştirisiyle yapılır. Bu nedenle, çalışmamızın bu aşamasında, Marx’ın kendi çağını nasıl ele aldığı ve bununla bağlantılı olarak mevcut toplumsal yapıyı nasıl eleştirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Marx’ın Kendi Çağına Bakışı ve Toplumsal Yapının Eleştirisi

Marx’ın kendi çağına bakışının, kendi felsefesindeki ve tarih görüşündeki hareket noktası gözönünde tutularak ele alınması uygun olur. Çünkü bu hareket noktası, kendi çağını ve içinde yaşadığı toplumun yapısına olan yaklaşımını belirlemektedir. Bu nedenle burada ilkin onun tarih görüşü kısaca ortaya konulacak.

Marx’ın Tarih Görüşüne Genel Bir Bakış

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Marx, çeşitli ideoloji biçimleri ile insanların maddî ilişkileri arasında bir ayırım yaparak, insanların kendilerine ilişkin tasarımlarının temeline maddî ilişkileri koymuştur. Bu, Marx’ın kendisinin “materyalist tarih anlayışı” olarak adlandırdığı tarih görüşünün bir ifadesidir. Bu tarih görüşünün hareket ettiği “kabüller”, yukarıda da belirttiğimiz gibi, “gerçek bireyler, onların etkinlikleri, onların maddî yaşam koşulları”na ilişkindir. “Gerçek”, “yaşayan” bireyler, kendi etkinliklerini gerçekleştirirken çeşitli maddî ilişkiler, daha özel

bir dilegetirişle çeşitli üretim ilişkilerine girerler. Bu bireylerin, içinde bulundukları üretim ilişkilerinin ve tüm tarihin temel koşulu olan ilk tarihsel eylemleri, kendi yaşamları için gerekli olan araçları üretmeleridir (Marx-Engels 1958: 20). Gereksinimlerin giderilmesi için çeşitli araçları üretmek, Marx'a göre, ilk tarihsel eylemdir (Tat). Gereksinimlerin giderilmesi için insan tarafından üretilen araçlar ise, Marx'a göre yeni gereksinimlere neden olur. Tarihsel gelişmeye yön veren bu iki durumla birlikte -yani gereksinimleri gidermek için araçlar üretme ile bu araçların neden olduğu yeni gereksinimlerle birlikte-, bu gelişmeye katılan bir üçüncü ilişki de insanların kendilerini yeniden üretmeleridir. Kişilerin kendilerini yeniden üretmeleri, kadın ile erkek arasındaki ilişki ve ana-babalar ile çocuklar arasındaki ilişkiyi de içine alan aileyle gerçekleşir (Marx-Engels 1958: 28). Marx'a göre, ilk üretim ilişkisi ve bu üretim ilişkisini tüm bir tarih boyunca belirleyen ilk mülkiyet ilişkisi, ailedeki işbölümüyle ortaya çıkar. İlk ailede ortaya çıkan işbölümü ile özel mülkiyet ilişkisi, ilişkiye giren insanların sayısındaki artışla birlikte, tüm bir topluluğa yayılmış ve tarih boyunca, kişilerin içine girdikleri maddî üretim sürecini belirlemiştir.

Marx'ın gözönünde tuttuğu "maddî ilişkiler", kişilerin yaşamak için gerekli olan araçları üretmeleri ve bu üretimle bağlantılı yeni ihtiyaçların ortaya çıkması sonucu kişilerin kendilerini yeniden üretmeleri sırasında kurdukları üretim ilişkileridir. Tarihin, yani üretim ilişkileri ve buna karşılık gelen üretim biçimlerinin tarihinin, bugüne kadarki gelişimini belirleyen ise, yukarıda değindiğimiz gibi, ilkin ailede ortaya çıkan işbölümü ile özel mülkiyet ilişkisidir. Marx'ın tarih görüşünde, "üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısı belirli bilinç şekillerine tekabül eden bir hukukî ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği so-

mut temeli oluşturur. Maddî hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini belirler” (1979a: 25). Tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli biçimlerde kurulan üretim ilişkilerinde, bu ilişkileri belirleyen özel mülkiyet olgusu nedeniyle, üretimi yapanlar ile üretim araçlarına sahip olanlar arasındaki sınıflaşma ve bu sınıflar arasındaki mücadeleler her zaman belirleyici olmuştur. Bu nedenle “şimdiye kadarki tüm toplumların tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir” (Marx-Engels 1972: 59). Şimdiye kadarki tarihi belirleyen sınıflar arasındaki mücadelelerin temelinde ise “üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki antagonizm” yatar: “Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddî üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar” (Marx 1979a: 25,26). Öyleyse toplumların gelişim tarihini belirleyen şey, içinde yer aldıkları üretim ilişkilerindeki sınıfsal çatışmalar ve devrimler yoluyla bu üretim ilişkilerinin değişmesi, üretici güçlerin gelişimine daha uygun, yeni -ve daha gelişmiş- bir üretim ilişkisinin kurulmasıdır.

Marx tarihte yasaların olduğunu düşünür. Marx’ın tarihte yasaların olduğunu düşünmesi, onun “materyalist tarih anlayışı”na dayanır. Marx’ın, bu materyalist tarih anlayışına dayanan kendi tarih görüşünü ve tarihe yaklaşımındaki diyalektik yöntemini, *Kapital*’in ikinci baskısına Önsözünde, St. Petersburg’ta yayınlanan *Yvestni Yevropi* dergisinde *Kapital* üzerine yazılan bir makaleyi aktararak ortaya koymaktadır. Bu makalenin yazarına göre, “Marx için önemli olan tek şey, incelediği olguların yasasını bulmaktır” (Marx 1986: 26). Marx’ın tarihte

aradığı yasa, bu olguların “değişmelerinin ve gelişmelerinin, yani bir biçimden başka bir biçime, bir ilişkiler düzeninden farklı bir ilişkiler düzenine geçişlerinin yasasıdır” (1986: 26). Makalenin yazarına göre, Marx’ın sorun edindiği şey, kesin “bilimsel incelemelerle toplumsal koşulların birbirini izleyen sıralarının zorunluluğunu göstermek”tir (1986: 26). Bu zorunluluk, hem şeylerin bugünkü düzeninin zorunluluğunu, hem de insanlar bunun bilincinde olsunlar ya da olmasınlar kaçınılmaz olarak içinden geçeceği başka bir düzenin zorunluluğunu gösterir (1986: 26). Tarihteki bu yasallık ya da tarihi yöneten yasa, Marx’a göre, insanların iradesini, düşüncesini, bilincini belirler. Bu nedenle “fikir değil, maddî olgu Marx’ın çıkış noktası olabilir” (1986: 27).

Maddî temellere dayanan tarihteki bu yasallık düşüncesiyle Marx, tarihin ileriye doğru gelişiminde sıkı bir zorunluluk görür. Ama Marx’a göre, bütün tarihe uygulanacak tek bir yasa yoktur. Ona göre “toplum belirli bir gelişme dönemini tamamlar tamamlamaz, belirli bir aşamadan diğerine geçerken, başka yasaların da etkisi altına girmeye başlar” (1986: 27). Yani üretici güçlerin değişik derecelerde gelişmesiyle toplumsal koşullar ve bunlara yön veren yasalar da değişir. Ama bütününde tarih, hep daha ileri bir aşamaya doğru zorunlulukla ilerler ve bu ilerleme yasalara göre olur. Bu nedenle kendisinin *Kapital*’de ele aldığı modern burjuva toplumunun “klasik yurdu olan” İngiltere’nin kendi gelişim aşamasıyla içinde bulunduğu durum, başka toplumların da buna benzer bir gelişimi tamamladığında içine gireceği durumu gösterir. Başka bir toplum, örneğin Alman toplumu, belirli bir gelişme dönemini tamamlar tamamlamaz İngiltere’de geçerli olan bu yasaların etkisi altına girmeye başlayacaktır. Onun için Marx, Almanlara “*de te fabula narratur*”

(anlatılan senin öykündür) demektedir.

Marx'ın tarih görüşünün bu genel betimlemesinden de görülebileceği gibi Marx, bütün bir tarihi, belirli bir temelden -maddî üretim ilişkileri olgusundan- hareketle açıklamaya çalışmakta ve içinde her zaman daha gelişmiş bir toplumsal yapının ortaya çıktığı bir ilerleme “süreci” olarak görmektedir: “Geniş çizgileriyle, Asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak *nitelendirilebilirler*.” (1979a: 26). Tüm bu tarihsel süreçte ise Marx, toplumsal ilişkileri biçimlendiren belirli yasaların olduğunu düşünmektedir. Onun bütün çabası da, bu tarihsel süreç içinde geline en son aşamanın yapısını, “modern kapitalist üretim ilişkilerinin” geçerlikte olduğu modern toplumun ekonomik “yasalarını”, yani geçerlikte olan maddî üretim ilişkilerinin yapısını ortaya koymaya yönelmiştir (1977a: 20). Marx bu çabasıyla, temelde iki şeyi birden göstermeyi denemektedir. Öncelikle, toplumun şu an içinde bulunduğu duruma rastlantısal olarak değil, belirli yasalara göre işleyen tarihsel bir süreç sonunda gelinmiştir. İkincisi, geline bu aşama, kendi yapısından kaynaklı olarak, tarihin ulaştığı son aşama olarak gösterilemez. Şimdi geline bu aşamanın Marx tarafından nasıl görüldüğünü ve eleştirildiğini ortaya koymak gerekmektedir.

Marx'ın Kendi Çağına Bakışı

Marx'ın kendi çağına bakışı, onun tarih görüşünün bir sonucu olarak görünmektedir. Kendisine gelinceye kadarki tüm tarihi bir sınıf savaşımı tarihi olarak gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Ona göre bu tarihsel sürecin son aşaması olan kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu modern kapitalist toplumda

da durum değişmemiştir. Kapitalist toplum sınıfları ve sınıf kavgalarını ortadan kaldıramamıştır: “Feodal toplumun yıkıntılarından çıkan modern burjuva toplumu sınıf çelişkilerini ortadan kaldırmamıştır. Yalnızca yeni sınıflar, yeni baskı koşulları, yeni kavga biçimleri eskilerin yerini almıştır” (Marx-Engels 1972: 61). Toplumsal sınıfları ortadan kaldıramayan modern kapitalist toplum, üretim ilişkilerinin aldığı yeni biçime göre iki düşman kampa bölünmüştür: toplumsal üretim araçlarının sahibi olan çağdaş kapitalist sınıf, yani burjuvazi ile yaptıkları üretimin araçlarının sahibi olmayan, yaşabilmek için kendi işgüçlerini satmak zorunda olan çağdaş ücretli işçiler sınıfı, yani proleterya¹. Modern kapitalist toplum bu iki sınıf arasındaki ilişkiye göre belirlenmektedir. Toplumdaki egemen sınıf, üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf olacağından, kapitalist toplumdaki egemen sınıf da doğal olarak burjuvazidir.

Marx’a göre, burjuvazi tarihte tam anlamıyla devrimci bir rol oynamıştır. Egemenlik kurduğu her yerde, feodal, ataerkil ve kırsal (idyllisch) ilişkileri ortadan kaldırmıştır. Feodal ilişkiler ortadan kaldırıldıktan sonra, geriye “insanla insan arasındaki yalın çıkar ilişkisinden, duygusuz ‘peşin ödeme’den başka bir şey” (Marx-Engels 1972: 61) kalmamıştır. O zamana değin saygı gören ve dinsel bir korkuyla kutsal sayılan her şeyin saygınlığı ortadan kaldırılmış, her şeyin pazar ilişkilerinde aldığı konuma göre değerinin ölçüldüğü bir noktaya gelinmiştir:

“ ... insanın devredilemez sandığı her şeyin değişime, alışveri-
şe konu olduğu ve devredilebilir olduğu bir dönem gelmiştir.

Bu, o ana dek ifade edilen ve aktarılan ama asla değiş tokuşu yapılmayan; verilen ama asla satın alınmayan -erdem, sevgi,

¹Bu tanımlar için bkz. Komünist Parti Manifestosu’nun 1888 tarihli İngilizce baskısına Engels’in düştüğü dipnot: (Marx-Engels 1972: 243)

inanç, bilgi, vicdan, vb.- her şeyin ticarete girdiği dönemdir. Bu, çürümüşlüğü genelleştiği, her şeyin para ile elde edilmesinin evrenselleştiği, ya da (...) manevî ya da maddî her şeyin pazarlanabilir bir değer durumuna geldiği (...) dönemdir” (Marx 1979b: 36).

Marx’a göre, bu toplumda “kalıcı ve sağlam olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey kutsallığını yitiriyor” (Marx-Engels 1972: 62). Bu düşünceler çağa ilişkin belirli bir bakışın ürünüdür. Bu çağda bir yandan sanayi ve bilim alabildiğine gelişmiştir, diğer yandan açık bir biçimde çözülme, çöküş belirtileri ortaya çıkmaya başlamıştır. Marx’a göre, 19. yüzyıl tam anlamıyla bir çelişkiler yüzyılı olarak görünmektedir. O, zamanındaki her şeyin “kendi karşısına gebe olduğunu” düşünmektedir:

“Makinalar iş süresini kısaltmak ve daha kârlı hale getirmek için muazzam güçlerle donatılmıştır. Ancak bütün bunların nasıl açlık ve fazla mesaiyi beraberinde getirdiğini de görüyoruz. Yeni ortaya çıkan zengin güçler -kaderin tuhaf bir oyunuyla- yoksulluğun kaynağı olmuşlardır. İnsanlık doğanın efendisi haline gelmiştir, ancak insan da insanın kölesi olmuştur. Tüm bu icatların ve ilerlemenin sonucu şudur: Maddî güçler tinsel yaşamı ipotek altına almış, insanî yaşam maddî güç içerisinde bozulmuştur. Bir yanda çağdaş sanayi ve bilim, diğer yanda modern sefalet ve çöküş kendi aralarında bir karşıtlık oluştururlar. Üretici güçlerle zamanımızın toplumsal koşulları arasındaki bu karşıtlık yadsınamaz bir olgudur ve üzerimizde hüküm sürmektedir” (akt. Löwith 1966: 88).

Marx’ın tarih görüşünü ele alırken aktardığımız, tarihsel süreç içerisinde toplumların her zaman daha ileri bir aşamaya doğru geliştikleri düşüncesi, yukarıda aktarılanlar gözönünde tutulduğunda, çelişkili bir ifade gibi görülebilecektir. Çünkü, tarihsel sürecin geline son aşaması olarak düşünülen kapitalist aş-

mayla ilgili olarak Marx, yalnızca belirli bir türde “gelişmişliğin” sözünü etmektedir. Bu gelişmişlik, bir yandan bu toplum yapısı içindeki çelişkiyi açığa vuran bir durumdur, öte yandan gelişmişlik yalnızca, karışıklığın bir yanını dile getiren bir gelişmişliktir. Bilimde ve sanayide, tarihin hiçbir döneminde görülemeyecek ölçüde bir gelişmişlik söz konusudur, ancak insanî ilişkiler, insanî yaşam söz konusu olduğunda tam bir çöküş ve gerileme vardır. Maddî güçlerin tinsel yaşamı ipotek altına alması, her şeyin değerinin evrensel değer ölçütü olan paraya göre ölçülmesi, burjuvazinin “hekimi, hukukçuyu, rahibi, şairi, bilim adamını kendi ücretli işçisine dönüştürmesi” (Marx-Engels 1972: 61), ona göre, tarihin hiçbir döneminde görülemeyecek bir “barbarlığın” da belirtileridirler. Toplumun temelde iki sınıfa bölünmesi ve üretim araçlarının mülkiyetinin gitgide daha az sayıdaki kişinin elinde olması, toplumun geri kalanının “ücretli köleler” haline gelmeleri, tarihsel süreç içerisinde insanların kendilerine ve diğer insanlara yabancılaşmalarının en yoğun yaşandığı toplum biçiminin modern kapitalist toplum olduğunu göstermektedir.

Bu, bilim ile sanayideki gelişmişlik ile toplumsal çöküntü arasındaki antagonizm düşüncesi, Marx’ın çağına bakışını yansıtan en önemli düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Yalnız burada, Marx’ın kimi metinleri arasında bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Marx’a göre, bir yandan modern kapitalist toplumda, burjuvazi eski toplum yapısından kalan ve kalıcı olan ne varsa ortadan kaldırmış, bütün bir tinsel yaşamı ipotek altına almış, kutsal olan şeylerinin kutsallığını bozmuştur. Tüm bunların yerine kendi egemen ilişki biçimlerini ve kendi egemen düşüncelerini geçirmiştir. Bu söylenenler, Marx’ın tarih görüşüyle tam olarak uyushmaktadır. Çünkü, yukarıda da değindiğimiz gibi, insanların kendilerine ilişkin tasarımlarının bağımsız

bir tarihi yoktur. Bunlar, bir toplumda egemen olan maddî ilişkilerin yansımasıdır: “Egemen sınıfın düşünceleri her çağda egemen olan düşüncelerdir de, yani toplumun egemen maddî gücü olan sınıflar, aynı zamanda egemen tinsel güçtürler (...) Egemen olan düşünceler, egemen olan maddî ilişkilerin düşünsel ifadesinden başka bir şey değildirler” (Marx-Engels 1958: 46). Öyleyse modern kapitalist toplum içinde egemen olan sınıf, yani üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, toplumun tinsel bakımdan egemen gücüdür. Böylece Marx, kendi tarih görüşünde, geleneksel olarak aktarılan, kuşaktan kuşağa, çağdan çağa kalıcı olan düşünce biçimlerinin olduğunu söyleyemeyecektir. Ancak, öte yandan, onun *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i* adlı kitabında şu ifadelere rastlamaktayız:

“İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ancak bu tarihi bağımsız olarak, kendilerinin seçtiği koşullar içinde değil, doğrudan önlerinde buldukları, onlara verilmiş ve aktarılmış olan koşullar içinde yaparlar. Tüm ölü kuşakların geleneği, bir karabasan gibi, onların kafalarına çöker. Kendilerini ve şeyleri kökten değiştirmekle, henüz varolmayan bir şey yaratmakla uğraşüyor göründüklerinde bile, tam da böylesi bir devrimci bunalım çağında, korkuyla, geçmişin ruhlarını kendi hizmetlerine çağırırlar....” (1972: 34).

Burada çelişki gibi görünen şey, egemen sınıf veya sınıfların, geçmiş maddî ilişkilerin belirlediği bilinç biçimlerini ortadan kaldırması, kendi egemen düşünce biçimlerini hayata geçirmesi ile geleneksel ilişki ve düşünce biçimlerinin yeni olanda da hüküm sürmesi arasındaki aykırılıktır. Marx’ın buna yanıtı, eski toplumun içinde egemen olmaya başlayan sınıfın, yani o an için devrimci bir görünüme sahip olan sınıfın, devrimci bunalım ve geçiş anlarında eski düşünme biçimlerini, yani geleneksel olarak

aktarılan düşünme biçimlerini kullanacağı, kendi egemenliğini ve iktidarını yerleştirdikten sonra ise kendi maddî ilişkilerine en uygun düşünme biçimini tüm toplumda yerleştireceği yönünde olacaktır. Marx bunu, yeni bir dil öğrenmeye başlamış kişiyi örnek vererek açıklamaktadır. Yeni bir dili öğrenmeye başlamış kişi, onu hep kendi ana diline çevirir, ancak kendi ana dilini tamamen unuttuktan sonra, öğrenmiş olduğu dilin ruhunu yakalayabilir ve onu özgür bir biçimde kullanabilir (1972: 34). Toplumların tarihinde olan da tam anlamıyla budur ona göre. Kendi yaşadığı çağda, burjuvazi tam olarak iktidarını yerleştirmiştir ve kendi düşünme biçimini egemen kılmıştır. Bu düşünme biçiminin temelinde yer alan maddî ilişkilerin yapısı, yani onun de-yimiyle, “modern toplumun ekonomik yasaları”, Marx’ın kendi felsefesinde en önemli yeri tutmaktadır.

Şimdi Marx’ın, kendi çağında egemen olan toplum yapısını nasıl ele aldığına genel olarak bakmak gerekmektedir. Marx’ın kendi çağında egemen olan toplum yapısını nasıl gördüğünü ortaya koyduğumuzda da, onun kendi çağını nasıl eleştirdiğini daha tam bir biçimde görmüş olacağız.

Marx’ın Modern Toplum Yapısını Eleştirisi

Marx modern kapitalist toplumun ekonomik hareket “yasalarını” araştırır. Kendi çağında geçerlikte olan ekonomik ilişkilerin yapısını ortaya koymaya çalışır. Yalnız, geçerlikte olan ekonomik ilişkiler, bu ilişkilerden önce tarih sahnesinde yer almış olan ekonomik ilişkilerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Onun için Marx’a göre, burjuva ekonomisi, eski ekonomi biçimlerini anlamada bir anahtar sağlar (Marx 1990: 355). Ne var ki, onun ilgilendiği şey, “farklı toplum biçimlerinin tarihsel

ardışıklığında ekonomik ilişkilerin tuttuğu yer değildir” (1990: 357); o, modern burjuva ekonomisinin “yasaları”yla ilgilenmektedir. Marx, kapitalist üretim biçimini ve bu üretim biçimine karşılık gelen üretim ve değiş-tokuş koşullarını incelemektedir.

Marx kapitalist toplum yapısının ve bu kapitalist toplumdaki ekonomik ilişkilerin çözümlemesine malın (Ware) ne olduğunu araştırarak başlar. Çünkü, “kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu toplumların zenginliği, kendisini muazzam bir mal birikimi olarak sunar” (1977a: 43). Marx, kendine özgü yapısıyla “şu ya da bu biçimdeki insan gereksinimini gideren bir şey” olan malı araştırmaya onun ikili bir yapıda olduğunu söyleyerek başlamaktadır: Bir malın aynı zamanda bir kullanım değerine ve bir de değiş-tokuş değerine sahip olması. Marx’a göre, “bir şeyin yararlılığı, onun bir kullanım değerine sahip olduğunu gösterir. (...) Demir, tahıl ya da elmas, maddî bir şey oldukları ölçüde bir kullanım değerine sahiptirler, yararlı bir şeydirler” (1977a: 44). Bir malın kullanım değeri, o mal kullanıldığında ya da tüketildiğinde gerçeklik kazanır, bu nedenle de tüm zenginliğin özünü oluşturur. Yalnız, Marx’ın incelediği toplum biçiminde, kullanım değeri, malın diğer değer biçiminin, yani değiş-tokuş değerinin taşıyıcısıdır (1977a: 44). Çünkü kapitalist toplum biçiminde, mallar iki değer biçimini bir arada taşımaktadırlar. Malların kendilerinde taşıdıkları özellikler nedeniyle bir kullanım değerine sahip olmalarının yanında, pazar ilişkisinin, mal değiş-tokuşu ilişkisinin geçerlikte olduğu toplum biçiminde, onların kendi aralarında bir eşitliğe işaret eden bir değiş-tokuş değerlerinin de olduğu görülür. Mallar arasında değiş-tokuşa dayalı eşitlik biçimi, mallar arasında belirli bir oranlama yapılmasını sağlar. Ne kadar miktarda bir malın, ne kadar miktarda başka bir malla değişileceğini belirleyen, o malın değiş-tokuş değeri-

dir. Bu nedenle bir malın değiş-tokuş değeri, o malın niteliğini belirleyen kullanım değerinden farklı olarak, belirli bir nicelik, miktar ilişkisine dayanır. Bu anlamda alınan değiş-tokuş değeri, aynı zamanda bir malın piyasa değeridir: “Mallar değişildiğinde, değiş-tokuş değeri kendini, onun kullanım değerinden bütünüyle farklı bir şey olarak gösterir. Ama, onun kullanım değerini bir yana bırakırsak, geriye malın [piyasadaki] değeri kalır” (1977a: 46).

Marx’ın temel sorunu, bu malların değerini (eşdeyişle değiş-tokuş değerini) belirleyen şeyin ne olduğunu göstermektedir. Bir malın değerini belirleyen şey (malın değerinin, piyasadaki değeri olduğunu gözden kaçırmamak koşuluyla) onun kullanım değeri ya da yararlı bir şey olması değildir. Yararlı bir şey olması, yani onun kullanım değeri olması, o malın başka bir malla değiştirilebilmesinin ön koşuludur, ancak onun değer bakımından büyüklüğünü belirleyen şey bu değildir. Çünkü bir şey belirli bir değiş-tokuş değerine sahip olmadan da bir kullanım değerine sahip olabilir. Gereksinimlerini kendi başına sağlayan kişi bir kullanım değeri yaratır, ama o kişi bir mal yaratmamıştır. Onun bir mal olabilmesi için değiş-tokuşunun yapılabilmesi, yani başkaları için de bir kullanım değerine sahip olması gerekir. Bir malın değer bakımından büyüklüğünü sağlayan şey kullanım değeri değilse, yani onun yararlı bir şey olması değilse, nedir? Bir malın “değer bakımından büyüklüğünü belirleyen şey, onun üretimi için toplumsal bakımdan gerekli olan emek miktarı ya da toplumsal bakımdan gerekli olan emek zamanıdır” (1977a: 47).

Demek ki/değiş-tokuşu yapabilen mallar arasındaki değer farkı, onlarda harcanan emekle belirlenir. Yalnız burada Marx, malın değerini yaratan emek söz konusu olduğunda, bir ayırım

daha yapar. Nasıl ki bir malın ikili bir değer yapısı vardır, o malı üreten emeğin de ikili bir yapısı vardır: Belirli bir “kapasiteyi gösteren, insanda varolan zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı olan emek-gücünün (Arbeitskraft)” (1977a: 164) harekete geçirilmesini ifade eden somut, canlı emek ile soyut emek, nesneleşmiş emek. Mala değişim değerini veren emek, o malda cisimleşen soyut emektir. Yani o malın üretilmesi için gerekli emek zamanında, o mal için harcanan tek biçimli, türdeş (homojen) insan emeğidir, nesneleşmiş emektir. Bu soyut emeğin ya da nesneleşmiş emeğin ölçüsü zamandır, o malın üretimi için harcanan emek zamanıdır. Böylece değişim değerini ifade eden şeyin maddeleşmiş genel emek zamanı olduğu (1990: 393) ortaya çıkar.

Burjuva toplumundaki mal biçiminin çözümlenmesinden Marx, kapitalist toplumun yapısına ilişkin çeşitli sonuçlar çıkarır. Üretimi gerçekleştiren emeğin, mallarda cisimleştiğini, emeğin ölçüsünün de emek zamanı olduğunu söylemiştik. “Ürün ile paranın ya da daha doğrusu, üretim ile dolaşımın doğrudan birliği olan sermayenin” (1990: 363) sahibi olan kapitalist, “kullanılmak için emek gücünü satın alır ve emek dediğimiz şey, bu kullanımdaki emek gücüdür” (1977a: 173). Sermayenin emek gücünü satın alması -ücret yoluyla satın alması- demek, belirli bir zaman aralığında harekete geçirilecek olan kapasitelerin, yeteneklerin satın alınması demektir. İşçi, çalışarak bu emek gücünü harekete geçirir. Belirli bir işgünü boyunca çalışan işçi, kendi canlı emeğini bir malda -dolaşıma girecek olan bir malda- nesneleştirir. Nesneleşmiş emekten başka bir şey olmayan mal, her malın genel (evrensel) değer ve eşitlik biçimi olan paraya ve dolaşım içindeki sermayeye dönüşür. Dolayısıyla malların ve sermayenin değerce büyüklüğünün temel kaynağı, satın alınan

ve belirli bir zaman süresi içinde kullanılan emektir.

Emek, zorunlu çalışma zamanının bir sonucu olarak değer üretirken, işçinin toplumsal olarak gerekli olan çalışma zamanından *fazla* çalıştırılmasının bir sonucu olarak da artı değer (Mehrwert) üretir. “Artı-değer ya da artı ürün nesneleşmiş canlı emeğin belirli bir miktarından, artı emeğin toplamından başka bir şey değildir” (1990: 366). Artı değer üretimi, sermayenin birikmesinin önkoşulu, sermaye birikimi de kapitalist toplumun önkoşudur. Marx’a göre, “artı emek ve böylelikle artı değer, artı ürün, kısaca, emeğin bütün sonucu, sermaye olarak ... ortaya çıkar” (1990: 367). Böylece Marx, kapitalistin, satın aldığı emek gücünü kendi zenginliğini artırmak için zamansal olarak fazla kullanmakla, yani işçinin emeğinin fazla kullanılmasının bir sonucu olarak artı değer kazanmakla, işçinin emek zamanını çaldığını söyleyecektir. Bu, kapitalistin, yani modern kapitalist toplumda azınlığı oluşturan belirli bir sınıfın zenginliğinin artmasına neden olurken, bu zenginliğin kaynağı olan emek gücüne sahip sınıfın sefaletine neden olmaktadır: “Zenginliğin ona bağlı olduğu, başkasının emek zamanının çalınması ... sefaletin nedeni olarak görülebilir” (1990: 380). Bu toplumsal-ekonomik ilişkilerde karşı karşıya gelen iki sınıfın, sınıf çıkarları bakımından birbirlerinden ayrılmaları, temelde, “mülkiyet ile emek arasındaki, canlı emek gücü ile onun gerçekleşme koşulları arasındaki, nesnel emek ile canlı emek arasındaki, değer ile değer yaratan emek arasındaki mutlak ayrılığın” (1990: 367) zorunlu bir sonucudur. Değeri yaratan emeğin kendi değerini yitirmesi, “işçilerin emeklerinin toplumsal biçiminin ya da onların kendi toplumsal emek biçimlerinin tek tek işçilerden bütünüyle bağımsız olarak biçimlenmiş ilişkiler olması”nın bir sonucudur (1990: 394). Yani kendi etkinliklerinin toplumsal biçimi, onların bütünüyle

dışında kurulmaktadır. Bu, onların emeğinin nesneleşmesi olan, kendi ürettikleri mal üzerinde herhangi bir egemenliklerinin olmadığını gösterir.

Malın ikili bir değer taşıması, malı üreten emeğin iki yönünün olması ve üretilen şeyin onu üretenden ayrılması -ve hatta onun üzerinde egemenlik kurması- tarihsel süreçte ortaya çıkmış toplumların hiçbirinde görülmeyen bir olgudur. Bu olgu, Marx'ın kendi çağını ve bu çağdaki toplum yapısını eleştirmesinin ana nedenidir. Hem bu toplumsal-ekonomik yapının eleştirisinin, hem bu toplumu meşrulaştırmaya yarayacak düşünsel geleneğin, hem de insanı kendine yabancılaştıracak ve yabancılaştırılmasını haklı çıkaracak her geleneğin eleştirisinin ardalanında ise onun insan görüşü bulunmaktadır. Bu nedenle, şimdi, onun “yabancılaşma” düşüncesi merkeze alınarak, Marx'ın insan görüşü üzerinde durulacak.

Marx'ın İnsan Görüşü

Marx'ın insan görüşü ele alınırken, öncelikle, Marx'ta insanı “insan” yapan temel niteliğin ne olduğu, yani insanın neliğini Marx'ın nasıl belirlediğini gözönünde tutulacak, daha sonra, insanı insan yapan bu özelliğe insanın nasıl yabancılaştığı, yani yabancılaşmışlık görünümü içindeki insan gösterilmeye çalışılacaktır. En sonunda ise, Marx'ın, belirli bir toplum tasarısı içinde ortaya konmuş olan ve insanı insan yapan temel özelliği tam olarak gerçekleştirme biçimini dile getiren “toplumsal insan” kavramı ele alınacaktır.

Marx'ta İnsanın Neliğinin “Emek” Kavramıyla Belirlenmesi

Marx modern kapitalist toplumdaki, muazzam bir mal birikimi olarak ortaya çıkan zenginliğin kaynağını, bu toplumun büyük bir kısmını oluşturan işçilerin emek zamanlarının sermayenin sahibi olan kapitalistler tarafından çalınmasına bağlamıştı. Onun kapitalist toplumun yapısını eleştirisi, dolayısıyla, emeğin sömürsü düşüncesine dayanmaktadır. Bu eleştirinin temelinde ise, Marx'ın “iş, çalışma” (Arbeit) kavramına yüklemiş olduğu anlam yatar. Marx, çalışmayı öncelikle, kapitalist toplum biçimindeki görünümünün dışında ele alır ve onu insanın en özsel etkinliği olarak gösterir.

Çalışma Marx'a göre, öncelikle, hem insanın hem de doğanın rol oynadığı bir süreçtir (1977a: 173). Bir şey yaparken insan, kendisi ile doğa arasındaki karşılıklı ilişkileri başlatır, düzenler ve kontrol eder. Dolayısıyla, çalışma sırasında, çalışan kişi doğa üzerinde iş görür: “Doğa olmadan, *duyulur dış dünya* olmadan emek harcayan kişi (Arbeiter) hiçbir şey yaratamaz” (1973c: 77). Doğa çalışan kişinin, işçinin, onun üzerinde kendi çalışmasını gerçekleştirdiği, onun içinde etkinlik gösterdiği, ondan hareketle ve onun aracılığıyla üretim yaptığı malzemedir (Stoff) (1973c: 77). Yalnız çalışma sürecinde doğanın da zorunlu olarak rol oynaması, bu süreçte etkin olan ögenin doğa olduğu anlamına gelmez. Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi, çalışma sürecinde, yani doğal malzemeden bir şey yaratma sürecinde etkin olan öge çalışan kişidir, yani insandır. İnsan doğanın ürünlerine kendi gereksinimine uygun olarak sahip olabilmek için, onun üzerinde kendi doğal güçlerini (ellerini, kafasını vs.) kullanır. Bu yolla dış dünyayı, doğayı değiştirir ve onu değiştirirken kendi doğasını da

değiştirir. Uyuyan güçlerini geliştirir, onları kendi egemenliği için itaate zorlar (1977a: 173). Dolayısıyla çalışma sürecinde insan, hem doğaya hem de kendine yeni bir biçim verir.

Marx çalışmayı bütünüyle insana özgü biçimiyle ele alır. Daha doğrusu, onu, insanı hayvandan ayıran temel etkinlik olarak gösterir: “Bir örümcek, kendi işini dokumacıya benzer bir biçimde yapar ve bir arı peteğini yaparken pek çok mimarı utandırır. Ancak, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın kendi yapısını gerçeklikte inşa etmeden önce onu kendi imgeleminde kurmasıdır. Her çalışma sürecinin sonunda, işçinin imgeleminde başlangıçta zaten varolan bir sonuca ulaşırız” (1977a: 174). Demek ki insanı hayvandan ayıran şey, insanın çalışma sürecine katılan ve bu süreci önceden belirleyen niyettir. İnsan yalnızca üzerinde çalıştığı materyali değiştirmekle kalmaz, “çalışma tarzına (modus operandi) bir yasa görünümü veren kendi niyetini” de gerçekleştirir ve kendi istencini bu niyete bağımlı kılar (1977a: 174). Böylece insanın emeğini, hayvanın emeğinden ve insanı hayvandan ayıran şeyin, insanın “bilinçli bir çalışma” gerçekleştirmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz: “Hayvan, dolaysız bir biçimde kendi yaşam etkinliğiyle birleşir. O kendini ondan ayırmaz ... İnsan kendi yaşam etkinliğini kendi istemesinin ve kendi bilincinin nesnesi yapar. Onun bilinçli bir yaşam etkinliği vardır... Bilinçli yaşam etkinliği insanı, dolaysız bir biçimde hayvanın yaşam etkinliğinden ayırır” (1973c: 81).

F. Engels de, kendisinin *Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü* adlı yazısında, emeği Marx’ın ele aldığı biçimde alır. Engels’e göre, maymun sürüsü ile insan toplumu arasındaki karakteristik fark emekle ortaya çıkar (Engels 1973: 358). Engels’e göre hayvanlar, insanın yaptığı ölçüde olmasa da, kendi etkinlikleriyle çevreyi değiştirirler. Bu değiştirmeler, sonradan değiş-

tirmeyi yapan üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirir. Ama hayvanlar yalnızca çevreyi değiştirmekle ve değiştirilen çevre tarafından değiştirilmekle kalırlar. Hayvanların çevre üzerinde yaptıkları etkiler belirli bir niyete dayanmaz. Oysa “insanlar hayvanlardan ne kadar uzaklaşırlarsa, onların doğa üzerindeki etkileri, belirli bir biçimde önceden kavranan amaçlar doğrultusunda, o kadar önceden düşünölmüş (premeditated), plânlı eylem özelliği kazanır (Engels 1973: 360). Engels’e göre, hayvan kendi çevresini yalnızca kullanır, ondan yalnızca yararlanır, kendi varlığıyla onda değişimler meydana getirir; insan ise çevreyi değiştirmekle kalmaz, onu kendi amaçlarına hizmete zorlar, onun üzerinde egemenlik kurar (1973: 361).

Hem Marx’ın hem de Engels’in insanı hayvandan ayıran şeyi emekle belirlemeleri, emeği, doğa ile insan arasındaki karşılıklı birbirlerini değiştirme ilişkisiyle açıklanamayacak bir şey olarak düşünmelerinin bir sonucudur. Yukarıda gördüğümüz gibi hayvan da doğayı değiştirir. Ama insan, kendi yapısında var olan ve yalnızca çalışma sürecinde ortaya çıkacak olan güçlerini, önceden düşünölmüş bir hedef, bir amaç doğrultusunda geliştirerek, kendi istencini bu amaca bağlı kılarak kendi yaşamsal etkinliğini gerçekleştirir. Yani insan ancak bilinçli çalışma yoluyla kendini var kılmıştır. Bu, onun öncelikle kendi gereksinimlerini giderme araçlarını üretmesiyle kendini belli eder. Gereksinimlerin giderilmesi için üretilen araçlar, sonradan, onun çalışma tarzını da değiştirmiştir ve yeni gereksinimlerin doğmasına yol açmıştır. Bu, insanın insan *olmasını* sağlayan şeyin, yani onun -tarihsel gelişim aşamaları içinde- neliğini belirleyen şeyin emek olduğunu da göstermektedir. Bu nedenle Marx’ta insanın bir *animal rationale* olarak değil, bir *animal laborans* olarak göröldüğünü söyleyebiliriz. İnsanın *animal rationale* olarak değil de *animal*

laborans olarak belirlenmesi ise, kendisine gelinceye kadarki tüm bir düşünce geleneğinin insanı belirleyiş tarzından ayrılıyormuş gibi görünmektedir. Şimdi, Marx'ın insanı insan kılan bu etkinliğe, insanın nasıl yabancılaştığını ve bu yabancılaşmanın sonunda da onun kendisine nasıl yabancılaştığını ele alacağız.

Marx'ta İnsanın Yabancılaşması Sorunu: Yabancılaşmış İnsan

Marx'ın, Hegel'den ve Feuerbach'tan almış olduğu yabancılaşma kavramı çerçevesinde, insanın kendi en özsel etkinliğine yabancılaşması sorununa, kendisinin ilk dönem yazılarından, 1867 yılında yayımlanan *Kapital*'e kadar ilgisi her zaman diri kalmıştır. Marx yabancılaşma sorununu, çeşitli bakımlardan ele alır, örneğin toplumsal ve dinsel yabancılaşma biçimlerinden söz eder. Ama bütün diğer yabancılaşma biçimlerinin temelinde, insanın kendine, yani kendi en özsel etkinliğine, çalışmaya yabancılaşma yer alır.

Marx kapitalist toplum biçiminde, işçinin ne kadar zenginlik üretiyorsa, o kadar yoksullaşmış olduğu olgusundan yola çıkmaktadır. Bu toplum biçiminde, emeğin ürettiği ürün, yani mal “ne kadar güçlü ve kapsamlı ise, işçi o kadar yoksul hale gelir” (Marx 1973c: 76). Bunun nedeni çalışan kişinin, işçinin kendi emeğini üründe nesneleştirmesidir. Yani canlı emeğin, nesnel bir biçim kazanmasıdır. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesneleşmesidir. Ama bu toplum yapısı içinde emeğin gerçekleşmesi, kendini bir gerçeklikten çıkma (*Entwirklichung*) olarak gösterir. Emeğin nesneleştirilmesi (*Vergegenständlichung*), bu nesneleştirmenin sonucu olarak ortaya çıkan nesnenin, kendi

ürününün yitirilmesi (Verlust) olarak kendini gösterir. İşçi ne kadar nesne üretirse, kendisi nesnelere o kadar az sahip olur ve kendi ürününün, sermayenin o kadar çok egemenliği altına girer (1973c: 77). Bundan çıkan sonuca göre, bu toplum yapısı içinde, “işçi ne kadar çok üretirse, o kadar az tüketir, ne kadar çok değer yaratırsa, o kadar çok değerden düşer ve saygınlığı azalır, kendi ürünü ne kadar biçimliyse, işçi o kadar biçimsizdir, nesnesi ne kadar uygarsa, işçi o kadar barbardır” (1973c: 78). İşçi kendi emek ürününe yabancılaşmış ve kendi emek ürününün bir kölesi haline gelmiştir. İşçinin kendi emek ürününün kölesi haline gelmesi, öncelikle kendi ürününün aynı zamanda onun için bir geçim aracı olmasına dayanır. Ama özel mülkiyet olgusu nedeniyle, kendi geçim aracını kendisi üretmesine rağmen, işçi kendi ürettiği şeyin sahibi değildir ama yaşayabilmesi onu üretmesine bağlıdır. Ürün onun karşısına yabancı bir erk olarak çıkar.

Buraya kadar işçinin yabancılaşması, kendi emek ürünüyle ilişkisinde gözönünde tutulmuştur. Ancak, Marx yabancılaşmanın yalnızca emek ürünüyle olan ilişkide değil, emeğin gerçekleşme sürecinde de ortaya çıktığını söyleyecektir. Daha doğrusu, işçinin emek ürününe yabancılaşması, onun kendi doğrudan etkinliği sırasındaki yabancılaşmasının bir sonucudur. Üretim etkinliği sırasında, üretimi yapan kişinin yabancılaşması, öncelikle, emeğin işçinin “özüne ait olmamasında, kendi emeğinde işçinin kendini evetlemeyip yadsımasında” ortaya çıkar. Bu etkinlik sırasında işçi, fiziksel ve tinsel bir enerji harcamaz, aksine kendi bedenini harcar ve kendi tinini yok eder (1973c: 79). Çünkü onun çalışması isteyerek yapılan bir çalışma değil, zorlama bir çalışmadır. İşçinin en özsel etkinliği, onun çalışma dışındaki gereksinimlerini karşılama aracı haline gelmiştir. Öte yandan emeğin, çalışan kişinin özüne ait olmaması, onun kendisinin

değil bir başkasının malı olmasından kaynaklanır (1973c: 79). Marx buradan, işçinin ancak çalışma dışındaki yemek, içmek ve üremek gibi işlevlerinde, onun deyimiyle hayvansal olan işlevlerinde kendini özgür hissedebildiği, gerçek insansal işlevlerinde, yani üretim edimi ve ürün ortaya koyma etkinliğinde ise kendini sadece hayvan olarak hissettiği sonucunu çıkarır: “hayvansal olan insansal, insansal olan ise hayvansal hale gelir” (1973c: 79).

Bütün bu emeğe, yani emek harcanan etkinliğe ve emek ürününe yabancılaşma, modern kapitalist toplum yapısındaki “şeylerin kişileşmesi ile kişilerin şeyleşmesinin” nedenidir (1990: 393). Bu kapitalist toplumu, önceki diğer biçimlerden ayıran şey, “kendi sahip olduğu kişisel nitelikleriyle kapitalistin, işçi üzerinde egemenlik kurmasından değil, yalnızca maddeleşmiş emeğin, canlı emek üzerinde, işçinin ürününün işçi üzerinde egemenlik kurmasından kaynaklanır” (1990: 393). Özellikle makine üretimi sırasında, nesneleşmiş emek, canlı emeğe karşıt bir güç olarak ortaya çıkar. Bu aşamada işçinin sırf soyut bir biçimde görünen emeği makinenin hareketleriyle belirlenir (1990: 374). Bu aşamada işçi, makinenin sadece bilinçli bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla buradaki etkinlik, makineyi (yani bir üretim aracını) kendi amacına uygun bir araç olarak kullanma biçiminden çıkmış, tersine artık aracın kendisi etkinliğe hükmetmeye başlamıştır.

Etkinlik sırasındaki bu yabancılaşmanın yanında, işçinin emek ürünü karşısındaki yabancılaşmasının bir sonucu, toplumsal ilişkilerin üreticilerarası bir ilişki olma biçiminin ötesine geçmesidir. Burada toplumsal ilişkiler doğrudan doğruya mallar arasındaki ilişkiler olarak kurulur. Bu, Marx’ın “mal fetişizmi” adını verdiği şeydir. Ona göre üreticiler arasındaki ilişkilerin yerini, artık ürünler arasındaki ilişkiler almıştır.

Ürünler arasındaki değiş-tokuş ilişkisinde, onlarda beliren değere (değiş-tokuş değerine) sahip olma özelliği, sürekli olarak kendi aralarında bir nicelik ilişkisi olarak ortaya çıkar. Marx'a göre, "bu nicelikler, üreticilerin istemesinden, öngörüsünden ve eyleminden bağımsız olarak sürekli değişirler. Onlar için kendi toplumsal etkinlikleri, nesnelerin etkinlikleri biçimini alır; üreticiler onları yöneteceğine, nesneler onları yönetir" (1977a: 79). Bu nedenle, nesnelerin dünyası değer kazanırken, emeğini bu nesnelerde nesneleştirmiş olan, bu nesneleri, malları üretmiş olan işçilerin dünyası değerden düşer. Şeyler canlı varlıklar gibi ortada dolaşırlarken, canlı varlıklar şeyleşmişlerdir. Yani onların en özsel etkinlikleri, onları insan kılan etkinlikleri bir mal haline gelmiştir.

Emeğe yabancılaşmanın doğrudan sonucu, insanın kendi türüne, kendi türsel varlığına yabancılaşmasıdır. İnsan türsel bir varlıktır (Gattungswesen). Onun bilinçli yaşam etkinliği (Lebensstaetigkeit) onu bir türsel varlık kılar. Bilinçli yaşam etkinliği insanı tür olarak hayvandan ayırır. İnsanın bir tür varlığı olması, onun bilinçli etkinliğini gerçekleştirirken, bilinçli bir tür varlığı olarak, "türüne kendi özüne davrandığı gibi, kendine ise türüne davrandığı gibi davranması"ndan kaynaklanır (1973c: 81). Burada Marx, bir tür varlığı olarak insanla hayvan arasında ayırım yapmaktadır. Marx'a göre, "gerçi hayvan da üretimde bulunur. Bir ağ, bir yuva inşa eder" (1973c: 82). Ama ona göre, hayvan doğrudan doğruya kendi gereksinimlerini gidermek için üretimde bulunur ve onun üretimi tek yanlıdır. Oysa insan evrensel ölçütlerde (universell) üretir. Hayvan kendi fizik gereksinimlerinin egemenliği altındadır. İnsan ise, tam olarak bu fizik gereksinimlerden bağımsız olarak ürettiğinde gerçek anlamıyla üretimde bulunmuş demektir. Kendi ürününe insan

güzellik yasalarına göre de biçim verir (1973c: 81,82). Emeğin yabancılaşması, insanı türüne de yabancılaştırır, yani onu kendi özüne yabancılaştırır. Türsel yaşamı bireysel yaşamın bir aracı haline sokar (1973c: 81). Oysa emeğin nesnesi (Gegenstand) insanın türsel yaşamının nesneleşmesidir. Yabancılaşmış emek, insandan kendi üretim nesnesini elinden aldığı anda, onun türsel yaşamını da elinden alır ve onun hayvan karşısında sahip olduğu üstünlüğe son verir (1990: 81). Böylece insan, onun özünün emekle, çalışmayla belirlenmesinin bir sonucu olarak, kendi özüne, yani bir tür varlığı olarak etkinlikte bulunma özelliğine yabancılaşmıştır. O, tıpkı hayvan gibi, doğrudan doğruya yamsal gereksinimlerini gidermek için emek harcar. Çalışmasının temel amaçlarından en önemlisi olan, bir şey yaratıyor olmaktan ve yarattığı şeyden zevk alma artık ortadan kalkmıştır. Oysa ürettiğinden zevk alma kapasitesi, “bireyin yeteneklerinin ve üretici gücünün gelişimi” için bir önkoşuldur.

İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi türsel varlığına yabancılaşmasının dolaysız sonucu, insanın diğer insanlara da yabancılaşmasıdır: “İnsanın kendi emeğiyle, kendi emek ürünüyle ve kendi kendisiyle olan ilişkisinde geçerli olan şey, insanın başka insanlarla, onların emeği ve emek nesnesiyle olan ilişkisi için de geçerlidir” (Marx 1973c: 82). İnsanın insana yabancılaşması, insanın başka insanları, kendi yabancılaşmış biçimine göre, yani kendisini işçi olarak görme ölçütüne göre değerlendirmesinin bir sonucudur. Böylece Marx’ta emeğe yabancılaşmanın dört temel görünümü olduğunu görmekteyiz: İşçinin emeğe (etkinliğin kendisine, çalışmaya), emek ürününe, kendi insansal özüne (türsel varlığına) ve başka insanlara yabancılaşması. Bunlar, insanın yabancılaşmanın modern kapitalist top-

lumdaki görünümleridirler.

İnsanların kendileri hakkındaki tasarımları, maddî ilişkilerin bir yansıması olduğundan, dinsel yabancılaşma insanın bu tarzdaki yabancılaşmasının bir görünümüdür. Yukarıda da dile getirildiği gibi dini, din kurumunu yaratan insandır. Dinin kendi başına herhangi bir içeriği yoktur. İnsanın bu dünyadaki sıkıntılardan kurtulma arayışıdır. Ama insan tarafından yaratılan bu kurum, insansal olan herşeyi insana yabancı kılmıştır. Bu kurum aracılığıyla insan kendi gerçekliğinden uzaklaşmıştır. Din kurumuyla birlikte insansal olmayan herşey, bir ötedünya düşüncesiyle, insanın hakikî gerçekliği gibi gösterilmeye başlanır. Bu nedenle Marx'a göre, insanı kendi gerçekliğinden uzaklaştıran, insanı kendine yabancılaştıran dinden kurtulmak gerekir. Ama dinden kurtulmak, yukarıda Yahudilik örneğinde olduğu gibi, dini ortaya çıkaran ve dinin onu yaratan insanlar üzerindeki egemenliğini artıran toplumsal koşulların ortadan kaldırılması anlamına gelir.

Toplumsal, politik yabancılaşma ise, yine temelinde insanın kendi en özsel etkinliğine yabancılaşmasının bir sonucu olan kendi toplumsal ilişkilerinde başka insanlara yabancılaşmasının bir görünümüdür. Bu yabancılaşma en belirgin bir biçimde modern kapitalist toplumda görülür. Marx'a göre burjuva toplumunda, özel yaşam ile siyaset (devlet) yaşamı birbirinden ayrılmıştır. Dolayısıyla kamusal alan ile özel alanın birbirinden ayrılması sözkonusudur. Burjuva toplumunda devlet, kamusal alan ile özel çıkarlar alanının birbirinden ayrılması esasına göre kurulmuştur: "burjuva toplumu kendini politik yaşamdan bütünüyle ayırır, insanın tüm tür-bağlarını koparır, bu tür-bağlarının yerine egoizmi ve bencil gereksinimi koyar ve insanların dünyasını herkesin birbirine düşman olduğu atomize olmuş

bireylerin dünyasına çevirir” (Marx 1992c: 240). Bu toplumda, siyaset yaşamına doğrudan doğruya katılan yurttaş (citoyen) yeline, burjuva (bourgeois) hakikî insan olarak görülür. Yurttaş ise egoist insanın hizmetçisi durumuna sokulmuştur (1992c: 231).

Ama yalnızca modern kapitalist toplumda değil, bütün sınıflı toplumlarda toplumsal, politik yabancılaşma söz konusudur. Sınıflı toplumlarda, egemen sınıfların baskı aracı olarak ortaya çıkan kimi kurumlar -örneğin devlet-, bu kurumları yaratan kişiler üzerinde bağımsız bir varlığa sahipmiş gibi görünür. Bu, özellikle modern toplumda, sivil toplum yaşamıyla politik yaşamın birbirinde ayrılmasıyla en keskin biçimini almıştır. Bağımsız birer varlık görünümü kazanan politik kurumlar, artık, kişilerin yaşam koşullarını, egemen sınıfın kendi çıkarları doğrultusunda belirlemektedirler. Oysa bu kurumların temelinde, Marx’a göre, gerçek “öznel”, somut gerçekliğe sahip kişiler yer alır. Egemen sınıfların çıkarlarını temsil eden kimi geleneksel teoriler ise, devlet gibi çeşitli politik kurumların temelinde yeralan bu somut gerçekliğe sahip kişileri gözardı ederler. Bu kişilerin kendi tasarımlarına göre kendi ilişkilerine yön vermelelerinin, yani kendilerine ilişkin yanlış tasarımlarının, ideolojilerin bir sonucudur. İnsanların kendi kurumlarına yabancılaşmalarını da Marx’a göre, yine onların maddî ilişkilerinde kendilerine yabancılaşmalarının bir sonucudur.

Bir bütün olarak bakılırsa, dinsel ve toplumsal-politik yabancılaşma, insanın kendi ürünü olan kurumlara, bu kurumların -kendi yaratımları olan kurumların- egemenliği altına girmek yoluyla, yabancılaşmasıdır. İnsanın bu yabancılaşmış biçiminden kurtuluşu, yani yabancılaşmanın aşılması ise Marx’ta, insanın en özsel yetilerinin tam olarak geliştirilmesini, insanın parçalanmış görünümünden çıkıp bütünlüğünü bulmasını gös-

teren “toplumsal insan”la olanaklı görülecektir.

Yabancılaşmanın Aşılması: Toplumsal İnsan

Yukarıda dile getirildiği gibi, Marx yabancılaşmanın en yoğun yaşandığı toplum olan modern kapitalist toplumda, siyaset yaşamına doğrudan doğruya katılan yurttaşın egoist insanın hizmetçisi konumuna indirildiğini düşünmektedir. Oysa Marx’a göre insan, kendini, topluluk içinde atomize olmuş bir birey -diğer insanlara, özel çıkar alanlarının çatışması, yani ekonomik çıkarların çatışması nedeniyle, düşman olan bir birey- olarak değil, ancak toplum yaşamına doğrudan doğruya katılmakla varedebilir. Çünkü insan, “sözcüğün en düz anlamında bir zoon politikón dur, yalnızca sürü halinde yaşayan bir hayvan deil, sadece topluluk içinde kendini bir birey olarak varedabilen bir hayvan”dır (1973b: 84). Marx’a göre insan, kendi tekliğinde, soyut yurttaşı tekrar kendi içine aldığı, kendi empirik yaşamında, kendi işinde ve bireysel ilişkilerinde bir tür-varlığı olduğu, kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanıdığı ve örgütlediği zaman, onun özgülleşmesi tam olarak gerçekleşmiş olacaktır (1992c: 234).

Marx insanın özgürlüğünü, bütünüyle, onun toplumsal insan olarak tekrar kendi insanlığını bulmasına bağlamıştır. Çünkü birey, kendisini ancak bir toplum içinde tam olarak gerçekleştirebilir, kendi tamlığını yeniden kazanabilir. Ona göre “birey (Individuum) *toplumsal bir varlıktır*” (1973c: 101). Bu nedenle toplumu bireyden soyutlanmış bir şey olarak düşünmemek gerekir. Bir tür varlığı olarak insan kendi gerçek kimliğini ancak toplum içinde bulur, daha doğrusu toplum yaşamına doğrudan doğruya katılarak bulur. Bunun olabilmesi için, modern kapita-

list toplumdaki bireyi toplumdan ve toplum içindeki her bireyi diğerlerinde koparan yabancılaşma biçimlerinin ortadan kalkması gerekmektedir.

Marx, bu yabancılaşmanın aşılabilmesi için, bu yabancılaşmanın doğurduğu koşullardan ve insanın yapısının böylesi koşullara uygun olmadığı tasarımından hareketle, bugünkü durumu ortadan kaldıracak olan bir toplum tasarısı ortaya atar: komünist toplum tasarısı. Komünist toplumda insan, yabancılaşmış ve parçalanmış görünümünü aştığı için, gerçek anlamda “toplumsal insan” ya da onun başka bir ifadesiyle “tam insan” olacaktır. Marx’a göre, komünizm “yaratılması gereken bir durum, gerçekliğin ona yöneleceği bir ideal değil”dir. O, komünizmi “şimdiki durumu ortadan kaldıran gerçek hareket” olarak tanımlar (Marx-Engels 1958: 35). Bu hareketin koşulları şu an mevcut olan durumdan çıkar. Böylece, ortaya atılan toplum tasarısının, içinde yaşanılan durumdan kaynaklı bir gereksinimden doğduğu ortaya çıkmaktadır.

Gereksinimden kaynaklanan ve “insanın insanca yaşamı”nın gerçekleşeceği bir toplum tasarısı olarak komünist toplumda, öncelikle emeğin yabancılaşmasının nedeni olan özel mülkiyet ortadan kalkacaktır. Bunun yanında, emek, artık hem küçük bir azınlığın zenginliğinin kaynağı olmayacak, hem de özel mülkiyet, artık emek zamanının gasbedilmesi ortadan kalktığı için büyük bir çoğunluğun sefaletinin kaynağı olmaktan çıkacaktır: “böylece değiş-tokuş değerine dayanan üretim bir yana bırakılacak ve maddî üretimin dolaysız süreci kendini, kendi yoksullaştırıcı, antagonistik biçiminden sıyrılmış bulacaktır. Bireyler o zaman özgür bir biçimde gelişeceklerdir” (Marx 1990: 380). Bu toplumda sorun artık, toplum için ve üretim araçlarının yeniden üretimi için gerekli olan zorunlu emek zamanını, yani zorunlu

çalışmayı asgariye indirmektir. Böylece sağlanan ve artırılan boş zaman ve herkesçe ulaşılabilen araçlar sayesinde “toplumun tüm üyeleri sanatta ve bilimde kendi eğitimlerini geliştirebileceklerdir” (1990: 380). Bireyler topluluk yaşamına ve topluluk yönetimine etkin olarak katılabilecektir.

Marx toplumsal insanın, kendini bir birey olarak tam anlamıyla gerçekleştireceği böylesi bir toplumu kurma görevini, yabancılaşmayı en yoğun bir biçimde yaşayan bir sınıfa vermiştir. Çünkü bu sınıf, herhangi bir mülkiyete sahip olmadığından, mülkiyetin olmadığı toplum biçimine en yakın, bu tarzdaki toplumsal ilişkilere en kolay uyum sağlayabilecek olan sınıftır. Yani toplumsal insan olmaya, kendi emeğinin gerçek sahibi olduktan sonra, emeğine yabancılaşmayı ortadan kaldırdıktan sonra en yakın insandır. Kendi karşıtı olan sınıfı ortadan kaldıracak, “mülksüzleştirilenleri mülksüzleştirecek” (1977a: 715) olan proleterya, aynı zamanda bir sınıf olarak kendi varlığını da ortadan kaldıracaktır. Proleteryanın bir sınıf olarak kendi varlığını ortadan kaldırması yabancılaşmanın ortadan kalkması, yabancılaşmış insanın yerine toplumsal insanın geçmesi demektir.

Marx’ın insanın tamliğini kazanması anlamında ele aldığı yabancılaşmanın aşılması sorunu, onun geleneğe hangi temelden başkaldırdığını da göstermektedir. Yabancılaşmanın aşılması, insanın kendine ilişkin yanlış tasarımların egemenliğinden kurtuluşudur aynı zamanda. İnsanın kendine ilişkin yanlış tasarımları (ideolojiler), tüm tarih boyunca, insanın kendine yabancılaşmasının bir görünümüdür. Sınıflı toplumlarda, egemen sınıfların baskı araçları olarak ortaya çıkan ve egemen sınıfların düşünceleri doğrultusunda biçimlenmiş olan kimi kurumların ve düşünce biçimlerinin sonucu olarak insan kendi varlığına yabancılaşmıştır. Bu nedenle, Marx’ta geleneğe başkaldırı, insanı

“insanlığından” çıkaran toplumsal koşulların eleştirilmesi çerçevesinde, bu toplumsal koşulları meşrulaştıran “düşüncelerin egemenliğine” başkaldırı olarak ortaya konmaktadır.

**Friedrich
Nietzsche**

Friedrich Nietzsche'nin geleneğe başkaldırmasını araştırırken, ilk önce onun kendi çağına yönelik eleştirileri gözönünde bulundurulmalıdır. Çünkü Nietzsche kendi çağının içinde bulunduğu durumu, Batı ya da Avrupa düşünce geleneğinin değerlendirme tarzının bir sonucu olarak görür ve bu geleneğin düşünme tarzlarının neden olduğu çöküntüyü ortaya koyar. Bu aynı zamanda modern kültürün eleştirisidir. Nietzsche'ye göre kültür, "herşeyden önce bir halkın tüm yaşam ifadelerindeki sanatsal üslup birliğidir" (Nietzsche 1954b: 140). Bir halkın tüm yaşam ifadelerinde kendini gösteren bu üslup birliği açısından Nietzsche, tarih boyunca etkili olmuş üç kültür biçimini birbirinden ayırır. Bunlar yaşamın özünde olan acıya katlanamayıp apollo-nik ve romantik sanat yoluyla yaşamı değiştirmeye ya da asketik tarzda bu yaşamdan yüz çevirmeye dayanan *artistik-budist* kültür; insan aklının sınırsız gücüne inanan, bilime ve teorik insana aşırı değer veren ve ilkin Sokrates'in düşünceleriyle hayata geçmiş olan *sokratik* kültür ve Yunanlıların trajik çağında apolloncu ve dionysosçu öğelerin birliğiyle şekillenmiş olan *trajik* kültürdür (Kuçuradi 1997b: 96). Modern çağı çöküşe götüren kültür biçimi ise, Batı tarihi boyunca etkili olmuş üç kültürden biri olan sokratik kültürdür. Nietzsche bu sokratik kültürü, İskenderiye kültürü olarak da adlandırmaktadır. Ona göre, "bizim bütün modern dünyamız İskenderiye kültürünün ağna yakalanmıştır" (Nietzsche 1954a: 99). Ana örneği ve atası Sokrates olan, en yüksek bilgiyle donatılmış, bilimin hizmetinde çalışan *teorik insanı* ideal olarak gören bu kültür iki düşünce geleneğiyle biçimlenmiştir. Bunlar, yukarıda Batılı-Avrupalı düşünce geleneği olarak da adlandırılan düşünce geleneğini belirleyen metafizik/sistemci felsefe geleneği ile Hristiyanlığa dayalı dinsel düşünce geleneğidir. Bu iki geleneğe yönelik Nietzsche'nin eleştirisine geçmeden önce, modern toplumun ve kültürün içinde bulunduğu çöküşü Nietzsche'nin nasıl gördüğü -onun felsefesinin kimi temel kavramları da gözönünde tutularak- ele alınacaktır.

Nietzsche’de *Décadence* ve Nihilizm Kavramları Çerçevesinde Çağın Eleştirisi

Nietzsche’nin çöküşü göstermek için kullandığı sözcük, bozulma, çözülüş, çöküntü, düşüş, yozlaşma anlamlarına gelen Fransızca *décadence* sözcüğüdür. *Décadence* sözcüğü Nietzsche’de yalnızca kültürle ilişkili olarak kullanılmaz. *Décadence* Nietzsche’nin felsefesinde *yaşamın* kendisinde varolan organik/fizyolojik bir ögedir aynı zamanda. “*Décadence* yaşamın, yaşamdaki büyümenin zorunlu bir sonucudur. *Décadence*’ın ortaya çıkışı, yaşamın herhangi bir biçimde doğuşu ve ilerlemesi kadar zorunludur” (Nietzsche 1996: 30). Bu ifadelerin de gösterdiği gibi, Nietzsche’de, *décadence* ile yaşam arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Bu zorunlu bağlantı nedeniyle, burada, Nietzsche’nin felsefesinde “yaşam” kavramının ne anlama geldiğini sormak uygun olacaktır.

Nietzsche’de yaşam bir yandan güçteki çoğalma, oluşum, gelişim, atılım, büyüme, diğer yandan ise güçteki azalma, gerileme, çöküş, zayıflama ve bozulma olarak görülmektedir. Yaşam, yaşayan varlığın gücü istemesinin bir görünümüdür. “Nerede yaşam varsa, orada isteme de vardır; ama yaşamı isteme değil, gücü isteme” (1955b: 372). Ona göre, “yaşamın kendisi, güç istencidir” (1955c: 578). Nietzsche’ye göre nerede canlı bir varlık varsa orada güç istenci de vardır ve yaşayan, canlı varlıkların değerlendirme biçimleri kendilerindeki güçlü olma isteğiyle belirlenir. Bu güç istencinin eksik olduğu yerde ise düşüş vardır. Ona

göre, “herhangi bir biçimde güç istencinin zayıfladığı yerde, her defasında fizyolojik bir gerileme, bir *décadence* da vardır (1955i: 1177). Nietzsche’ye göre, bir insanın ya da bir topluluğun yaşama ilişkin yaptığı değerlendirme, ondaki güç istenciyle bağlantılı olarak yapılmaktadır. Yaşamdaki *décadence*’a neden olan şey ise, yaşayan varlığın yaşama ilişkin yaptığı değerlendirmelerinin ardaalanında yeralan *décadence* içgüdüünün bir sonucudur.

Nietzsche’nin felsefesinde yaşam, güç istenci, varolma (Dasein), varlık ve oluş kavramları doğrudan doğruya bağlantılı kavramlardır. Nietzsche’ye göre, varlığın kendisi, sonsuz bir akış (Fluss), sürekli bir oluştur (Werden). Bu oluşun bir hedefi, bir amacı yoktur. Dünya, başlangıcı ve sonu olmayan güçlerin muazzam bir birikimidir (1996: 696). Bu hedefsiz oluş hakkında söylenebilecek tek tey, oluşun, akışın sonsuz bir biçimde olduğu, bu sonsuzluk içinde *olanın* tekrar tekrar ortaya çıktığıdır. Bu Nietzsche’nin “sonsuz dönüş” (ewige Wiederkehr) düşüncesidir. “Herşey oluşur ve tekrar geri döner; (bundan) *kaçmak olanaklı değildir!*” (Alles wird und kehrt ewig wieder, *-entschlüpfen ist nicht möglich!*) (1996: 690). Bu düşünceyi Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında ise şöyle dile getirir:

“Herşey gider, geri döner herşey; sonsuzca döner varlığın tekerleği. Herşey ölür, çiçeklenir yeniden herşey; sonsuzca akar varlığın yılı.

Herşey parçalanır, birleşir yeniden herşey; sonsuzca yeniden kurar kendini varlığın evi. Herşey ayrılır, yeniden selamlaşır herşey; sonsuzca bağlı kalır kendine varlığın halkası.

Her anda yeniden başlar varlık; her Bura’nın çevresinde döner Ora’nın küresi. Orta her yerededir. Egridir sonsuzluğun yolu” (1955b: 463).

Kendisi hedefsiz bir akış, hedefsiz bir oluş olarak düşünülen varlığın *oluş* biçimi, sonsuz dönüş, olanın sonsuzca tekrarlanması olarak görülmektedir. Nietzsche'ye göre, bu biçimde olan "varlığın bizce en iyi tanınan biçimi *yaşam*dır" ve yaşam, özellikle, güç biriktirme istencidir (1996: 467). Bu sonsuz dönüşte tekrarlananlar, yaşamın özünde olan şeylerdir. Örneğin acıdır, sevinçtir, mutluluktur, ylıgıdır, güç toplama isteğidir, güçlenmedir, güçten düşmedir, *décadence*'tir. Yaşanılanların sürekli tekrarlandığı yaşamda varolma (Dasein) ise, kendini güçlü kılma demektir. Bunun nedeni, yaşamın bir güç istenci olmasıdır.

Yaşamın kendisinin bir güç istenci olması, yaşayanların kendi gücü isteme biçimlerine göre yaşamı değerlendirdikleri anlamına gelir. "Yaşamın kendisi bizi değerler koymaya zorlar, yaşamın kendisi, değerler koyduğumuz *zaman*, bizimle değer kazanır" (1955f: 968). *Yaşamın* bizi değerler koymaya zorlaması, gücü istemenin bir görünümü olarak yapılan her değerlendirmenin yaşama ilişkin bir değerlendirme olacağını gösterir. Nietzsche'de yaşama ilişkin yapılan, gücü isteme biçimine göre yapılan her değerlendirmenin *değeri* de, bu değerlendirme- nin yaşamdan yana, yaşamı koruyan, yaşamın özünde yeralan gücü artıran bir değerlendirme mi, yoksa yaşama aykırı düşen, güçteki azalmaya neden olan, yaşamı gerileten bir değerlendirme mi olacağına göre belirlenir. Modern toplumun *décadence* içinde olması demek, yaşamla bağlantılı bu değerlendirme biçimlerinin, yaşamdaki gerilemeye, *güçsüzleşmeye* neden olan değerlendirme biçimlerinin, o toplumu belirleyen kültürde kendisini göstermesi demektir. İşte, Nietzsche'ye göre, bu kültürün -sokratik kültürün- neden bir *décadence* kültürü olduğu ve Yunanlıların trajik çağındaki trajik kültürün neden yaşamın gelişen, büyüyen, güç biriktiren, yaşamı ilerleten, güçlü, sağlıklı bir

kültür olduğu ise, bu kültürlerdeki değerlendirme biçimlerinin en yüksek değer olan yaşamla olan ilişkisi gözönünde tutularak anlaşılabilir.

Nietzsche'nin *décadence* kavramından hareketle kendi çağına ve kendi çağında geçerlikte olan kültüre ilişkin yaptığı eleştiri, bu noktada, onun ahlâkı eleştirmesiyle birleşmektedir. Nietzsche'de ahlâk, "bir varlığın yaşam koşullarıyla ilgili olan değerlendirmelerin bir dizgesi" (1996: 185) demektir ve *décadence* kavramıyla olan ilgilerine göre temelde iki tür ahlâktan sözedilir: "Ahlâkın iki tipi birbirine karıştırılmamalıdır: biri sağlıklı içgüdünün kendini ortaya çıkan *décadence*'a karşı koruduğu ahlâk, diğeri bu *décadence*'la kendini dile getiren, haklı çıkaran ve kendini batışa götüren ahlâk" (1996: 268): ilki yaşamdan yana değerler ortaya koyan, değerlerin değerini yaşama uygun olup olmamalarına göre belirleyen, yaşamın ve kültürün seviyesini yükselten değerlendirme biçimi ve buna uygun değerlendirme dizgesi, efendi ahlâkı; ikincisi yaşama karşıt, yaşamı yadsıyan değerlendirme biçimi ve bu değerlendirmelerin ona göre yapıldığı değerlendirme dizgesi, köle ahlâkı. Yeryüzüne egemen olmuş bütün ahlâklar, Nietzsche'ye göre, temelde bu iki tipe ayrılabilir (1955c: 729-730). Modern toplumun *décadent* olmasının nedeni, bu iki değerlendirme biçiminden ikincisinin, köle ahlâkının değerlendirme dizgesine göre yapılan değerlendirme biçiminin, başka bir deyişle sürü içgüdülerine göre yapılan değerlendirmelerin bu toplumda egemen olmasıdır. Burada sürü içgüdülerinin bir ahlâk biçiminde -yani eylemlere ilişkin iyi ve kötüyü önceden belirleyen değer tabloları biçiminde- dışavurulması sözkonusudur.

Nietzsche'nin kendi çağında geçerlikte olan değerlendirme biçimlerinin, sürü içgüdülerine göre yapılan değerlendirmelerin

ortaya çıkardığı *décadence*ın en önemli sonucu ise, yine bu çağın ve bu çağın kültürünün adım adım içine sürüklendiği nihilizmdir. Nihilizm, ona göre, *décadence*’ın mantıksal bir sonucudur (1996: 32). Nihilizm bir yönüyle çağa özgü, çağın yaşadığı, yaşayacağı bir durumdur Nietzsche’de: “Anlattığım, gelecek iki yüzyılın öyküsüdür. Ortaya çıkan şeyi, artık başka türlü olamayacak olan şeyi betimliyorum: Nihilizmin başgöstermesini.” (1996: 3). Değer, anlam ve istenilecek bir şeyin radikal bir biçimde reddedilmesi olarak (1996: 7) nihilizm, “*en yüksek değerlerin değerden düşmesi*. Hedef eksikliği, ‘niçin’ sorusuna yanıt eksikliği” anlamına gelir (1996: 10). En yüksek değerlerin değerden düşmesi, Nietzsche’ye göre çağın bir özelliğidir.

Nihilizmin kapının önüne kadar gelmesinin çeşitli nedenleri vardır. Değerlerin değerden düşmesi, *décadence* içinde olan toplumdaki her şeyi belirlemektedir. Nietzsche, kendi çağındaki çeşitli değerlendirme dizgelerinin, yani ahlâkların yaptığı değerlendirmelerin değersizliğinin açığa çıkmasıyla ilgili görmüştür nihilizmi. Nihilizmin en önemli nedenlerinden biri, Nietzsche’ye göre, Hristiyanlıkça ortaya konan değerlendirmelerin değersizliğinin açığa çıkmasıdır. Ona göre, “Hristiyanlık tarafından geliştirilmiş olan hakikatperestliğin (Wahrhaftigkeit) anlamı, tüm Hristiyan dünya ve değer yorumlarının yanlışlığı ve yalancılığı karşısındaki tiksintiyi açığa çıkarmaktadır” (1996: 7). Belirli bir değerlendirme biçimine yönelik kuşku, dünyaya ilişkin yorumlarının çöküşüne -burada Hristiyan ahlâkının çöküşüne- yol açmakta ve “Tanrı hakikattir” inancından (hakikatperestlik), “herşey yalandır” düşüncesine varılmaktadır. Bu, Nietzsche’ye göre, hakikatperestliğin her türünün -böyle bir hakikatperestlik temelinden hareket eden her değerlendirme dizgesinin, yani ahlâkın- eninde sonunda varacağı bir durumdur: “Her saf ahlâksal

değerlendirme (örneğin Budistlerinki gibi bir değerlendirme) nihilizmle sonuçlanır: bu Avrupa için beklenmeli!" (1996: 19).

Çağa özgü bir durum olmasının yanında, nihilizm bir kişi yaşıntısı olarak da görülebilir. Belirli bir ahlâksal değerlendirmenin, dünyanın yapısına uygun bir değerlendirme olduğunu düşünen kişi, bütününde anlamsız olan şeyde anlam aramakta, bu anlamı bulamayınca da herşeyin anlamsız olduğunu düşünmekte, bir boşunalık duygusu yaşamaktadır. Bu boşunalık duygusunun sonucu olarak kötümserlik ortaya çıkar. Kötümserlik, Nietzsche'ye göre "nihilizmin ön biçimi"dir (1996: 12).

Dünyanın belirli bir değerlendirmesinin, dünyanın yapısına uymayan bir değerlendirmenin "hakikatlerinin" yalan olduğunu görülmesinin bir sonucu olarak nihilizm, Nietzsche'ye göre, nihilizmi yaşayan insan sözkonusu olduğunda iki anlama gelir. Nihilizm, ya bu "hakikatler"e bir başkaldırı olarak, "tinin yükselen gücünün işareti olarak (aktif nihilizm)" ortaya çıkabilir ya da herşeyin aynı ölçüde yalan, herşeyin değersiz olduğu düşünülüp, tam bir boşunalık duygusuna saplanıldığında "tinin gücündeki gerileme, düşüş (pasif nihilizm)" sözkonusu olabilir (1996: 21). Ama nihilizm, hem başkaldırı durumunda, hem de başkaldırmaya gücün yetmemesi durumunda, "hiçbirşeyin anlamı yok" düşüncesi, "demek ki herşeye izin var, herşey yapılabilir" düşüncesine yol açarsa -ki Nietzsche çağın bir durumu olarak bunun böyle olacağını düşünmektedir-, onun sonuçları yıkıcı olacaktır. Nietzsche'nin Avrupa nihilizmin dördüncü ve son aşaması olarak gördüğü ve "felâket dönemi" (1996: 56) olarak adlandırdığı dönemde -20. yüzyılda- bu nihilizmin sonuçları yıkıcı olmuştur.

Çağı karakterize eden bir durum olarak nihilizm, en genel anlamda *inançların* yitirilmesidir. Nietzsche'ye göre "Her inanç [inanılanı] *doğru diye kabul etme*(*Für-wahr-halten*)dir" (1996:

17). Nihilizmin en uç şekli ise, ona göre, her inancın, zorunlulukla yanlış olacağını, çünkü hakikî bir dünyanın hiç olmadığını iddia eder. Bu “inançsızlık”, nihilizmin yukarıda Nietzsche tarafından yapılan tanımındaki “neden?” sorusuna yanıt eksikliğiyle ilgilidir. Bir tanrıya ve dine inanıldığında, Nietzsche’ye göre, “neden?” sorusunu insan-üstü bir otorite yanıtlayacaktır. İnsan-üstü otorite ortadan kalktığında ise, onun yerine başka bir otorite geçer, örneğin “akıl” otorite olur. Bu da 19. yüzyılda dinin yerine geçirilmeye çalışılan “bilim”in “hakikatperestliği”dir. Oysa Nietzsche’ye göre modern çağda hem “tanrı öldürülmüştür” (1955a: 127), hem de “akıl kategorilerine olan inanç” (1996: 15) yitirilmiştir. Avrupa için “beklenmesi gereken” nihilizm bu şekilde gelip kapıya dayanmıştır.

Modern toplumun *décadence* içinde olan bir toplum olmasının ve bu toplumda nihilizmin başgöstermesinin nedeni, bu toplumda geçerli olan değerlendirme dizgelerinin, yani ahlâkların yaşama ilişkin değerlendirmelerinin -güç istencinin bir görünümü olan değerlendirmelerinin- bir sonucudur. Bu kültürdeki değerlendirme dizgelerine göre yapılan değerlendirmelerin yaşama aykırı, yaşamı yadsıyan değerlendirmeler olmasının nedeni ise, bu kültürü belirleyen birbiriyle bağlantılı iki gelenektir. Bu iki gelenek, dünyaya ilişkin belirli bir hakikat anlayışına dayanan metafizik/sistemci felsefe geleneği ile bu geleneğin hakikat anlayışını benimsemiş olan dinsel düşünce geleneğidir.

Nietzsche’nin Metafizik Felsefe Geleneğine Başkaldırısı

Nietzsche kendi çağını, modern toplumu çöküşe, batışa götüren “ahlâksal” değerlendirmelerin ardalanında bulunan geleneğe,

yaşamı hareket noktası olarak ele alarak başkaldırır. Nietzsche'nin kendi çağında geçerlikte olan sokratik kültüre yönelik eleştirisi, doğrudan doğruya onun geleneğe başkaldırısıyla ilgilidir. Sokratik kültürü ortaya çıkaran ilk etmen, metafizik felsefe geleneği ve bu geleneğin yaşama karşı olan tutumudur.

Nietzsche'nin başkaldırısı, Sokrates'le başlayan bu düşünce geleneğinin 'theoria'yı ve teorik insanı yüceltmesine yönelmiştir. Nietzsche, bu geleneğin hakikat anlayışını dünyanın ve yaşamın yapısına aykırı bir anlayış olarak görmüştür. Bu geleneğin, Sokrates'ten beri, yaşamı değil de *hakikati* en yüksek değer olarak görmesi, kendinde hakikat, kendinde varlık, kendinde şey tasarımlarıyla, bu dünyayı "duyulur dünya" ile "düşünülür dünya" şeklinde ikiye bölmesi, kültürdeki *décadence*'in başlangıcıdır.

Nietzsche'ye göre, hakikatin en yüksek değer olarak görülmesi, ona yaşamdan üstün bir değer atfedilmesi, yaşama aykırı bir tutum olarak, yaşamı değersiz görmeye yolaçmıştır. "Bilge kişiler, her çağda, yaşam hakkında aynı yargıyı ortaya koymuşlardır: *o hiçbir işe yaramaz*" (Nietzsche 1955f: 951). Bu, yaşamdan bıkkınlığın bir ifadesidir ve yaşam karşıtı bir tutumu gösterir. Ona göre Sokrates de yaşam karşısında aynı tutum içerisinde. Sokrates'in kendisi ölürken şunları söylemiştir: "yaşamak: bu uzun süren bir hastalık demektir" (1955f: 951). Sokrates'in yaşam karşısındaki bu tutumu, Nietzsche'ye göre, Yunan kültüründeki yozlaşmanın, *décadence*'in bir ifadesidir. Bu aynı zamanda daha üst bir kültürün, trajik kültürün *décadence*'sının da dışı vurumudur.

Trajik Kültürün *Décadence*'ına Karşı Sokrates'in Akıllı ve Bilgiyi Öne Çıkarması

Yunan trajik kültürünün *décadence*'sına karşı savaşmak için, kendisi de *décadent* bir tip olan Sokrates, diyalektiği ve akıllı kullanmıştır. Ama Nietzsche'ye göre, bir iyileştirici, bir kurtarıcı gibi görünen Sokrates'in "araç olarak, kurtuluş çaresi olarak seçtiği şey, yine *décadence*'ın bir ifadesiydi" (1955f: 955). Sokrates Yunanlıların uygar ilişkilerde reddettikleri diyalektiği kullanmıştır. Böylece "Sokrates'le Yunan beğenisi diyalektiğin lehine değişime uğrar" (1955f: 953). Burada daha soylu olan bir beğenin yenilgisi söz konusudur. Nietzsche'ye göre, diyalektiğin tartışmada nedenler, kanıtlar ortaya koyan tarzı, Yunanlılar arasında kötü bir tarz olarak kabul edilirdi ve gençlik buna karşı uyarılırdı. Bu soyluların bakışına göre, "kanıtlanmaya ihtiyaç duyan şeyin değeri düşüktür" ve "temellendirmeler yapılmayıp, buyrukların verildiği yerde" diyalektikçi bir soytarı olarak görülecektir (1955f: 953). Diyalektik, Nietzsche'ye göre, ayaktakımından olanların kullandığı bir tarzdır. Ama diyalektik, onu kullananlara büyük bir güç vermektedir: karşısındakine üstün gelme gücü. Nietzsche'ye göre onun yardımıyla tiran olunabilir (1955f: 954). Bununla birlikte, Sokrates'in bu tarzı kullanması, *décadent* bir tip olarak kendi durumunun istisnai bir durum olmadığını kavramasına dayanır. *Décadent* olmak yalnızca Sokrates'e özgü bir durum değildir. Aynı türden yozlaşma, içten içe herşeye yayılmaktadır: "Yaşlı Atina'nın sonu geliyordu. Sokrates de, bütün dünyanın kendisine ihtiyaç duyduğunu kavradı; onun aracına, onun iyileştirmesine, onun kendini korumadaki kişisel sanatsal kavrayışına ihtiyaç duyulduğunu" (1955f: 954). Sokrates diyalektiği kullanarak, tartışmada ka-

nıtlar göstermeyi, temellendirmeler yapmayı kullanarak, yani akıllı ve bilgiyi öne çıkararak, *décadence*'ın bir görünümü olarak kendisini gösteren içgüdülerdeki anarşiyi aşmaya çalışmıştı. Nietzsche'ye göre, bu durumda tek bir seçim sözkonusuydu: ya yok olunacak ya da akılla kurtuluşa ulaşılacak. Böylece akıl bir kurtarıcı olarak görülmeye başlanmıştı (1955f: 955). Bunun farkında olan Sokrates şöyle bir formüle ulaşır: "Erdem bilgidir; yalnızca bilgisizlikten kaynaklı olarak günah işlenir; erdemli olan mutlu olandır" (1954a: 81). Sokrates, "şeylerin yapısının bilgiyle temellendirilebileceği inancında evrensel bir tedavi (Universalmedizin) gücünü" gördü ve yanılmanın kendi başına kötülük (Übel an sich) olduğunu kavradı (1954a: 86). Nietzsche'ye göre, bu, Sokrates'in teorik iyimserliği idi. Nietzsche, bu "akıl=erdem=mutluluk" eşleştirilmesindeki iyimserliğin tragedyanın ölümünü gösterdiğini düşünmektedir. Yani "akıl=erdem=mutluluk" düşüncesi, trajik kültürün kapanışını, sokratik kültürün ortaya çıkışını, felsefede ise akla dayalı teorik bilgiyi öne çıkaran yeni bir geleneğin başlangıcını göstermektedir: "Akıl=erdem=mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates taklit edilmeli ve karanlık arzulara (Begehrung) karşı sürekli olarak bir *günışığı* üretilmelidir: aklın günışığı. Her ne pahasına olursa olsun akıllı, açık, aydınlık olunmalıdır: içgüdülere, bilinçsiz olana her baş eğme kişiyi *aşağılara* sürükler" (1955f: 955).

Nietzsche, Yunan trajik kültürünün *décadence*'ının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan, ama aynı zamanda da kendisi *décadence*'ın bir görünümü olan bu geleneği yaşama aykırı görmektedir. Çünkü, her ne pahasına olursa olsun akıllı olmak, soğuk, dikkatli, içgüdüsüz bir yaşamı öne çıkarmak, bir hastalık belirtisidir. Kendini içgüdüye karşı savaşmak zorunda hissetmek, ona göre, *décadence*'ın bir görünümüdür. Nietzsche'ye

göre, “yaşam yükseldiği ölçüde, mutluluk ile içgüdü aynıdır” (1955f: 956).

Nietzsche, Sokrates’in felsefesiyle Euripides’in dramlarından önceki Yunan düşünce geleneğinin ve trajik kültürünün yaşamın yapısına daha uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu kültür ve düşünce geleneği yaşamın kendisinde bulunan iki ögeyi -ölçü, ı ışık, denge, düzen ve akı temsil eden Apollonik öge ile coşku, yaratıcılık, taşkınlık, kendinden geçme yoluyla varlıkla, oluşla bütünleşmeyi temsil eden Dionyzik ögeyi- birleştirmeyi başarmıştı. Yunanlıların trajik kültürünü simgeleyen tragedya sanatında da, aynı ikiliğin, Apollon ve Dionysos tanrılarınca temsil edilen bu ikiliğin tek bir biçim içinde birleştirilmesi sözkonusuydu. Birbirleriyle olan karşıtlıklarına rağmen, doğanın kendisinde birarada bulunan, “doğanın kendisinde ortaya çıkan sanatsal güçler” olan Apolloncu öge ile Dionysosçu öge karşısında her sanatçı bir “öykünücü”dür (Nietzsche 1954a: 25). Tragedyayı yaratmış olan bu sanatçı, hem katlanılması zor salt gerçeklik karşısında düş kurmayı, düşlerle ona ölçü ve biçim kazandırmayı (Apolloncu yön) hem de bu salt gerçeklikle bir olmayı, kendinden geçmeyi (Dionysosçu yön) bir sanat yapıtında biraraya getirmiştir. Ama tragedyada başarılan bu iş, aslında, yukarıda Nietzsche’nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, doğanın kendisinde de aynı ölçüde gerçekleşmektedir. Bu anlamda Nietzsche’nin, doğayı, varolanı bir sanat yapıtı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu, onun *Tragedyanın Doğuşu* adlı kitabında iki kere tekrarlanan ve aynı kitaba daha sonra yazdığı “Bir Özeleştirme Denemesi” adlı Önsözde bir kez daha dile getirilen “Varolma ve dünya ancak estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılabilir” (1954a: 40, 131) ifadesinden hareketle de görülebilir. Yunan trajik kültürü, doğanın ve hayatın kendisinde bulunan bu

iki öğenin birliğiyle şekillenmiştir. Sokrates sonrası gelenek ise, kendisinin içgüdülere karşı savaşında aklı, açıklığı, dengeli olmayı öne çıkararak ve bunun sonucu olarak bilgi, erdem ve mutluluğu eşleştirerek, her zaman biraraya geldiklerinde yaşamın yapısına uygun olan bu iki öğeden birincisini, Apollonik yönü öne çıkarmıştır. Apollonik yönün öne çıkarılmasının, değerli görülmesinin sonucu akla, bilime, teorik insana kendi başına değer yüklenmiş, akıl ve bilgi erdemli olmanın ve bunun sonucu olarak da mutlu olmanın ölçütü olarak belirlenmiştir.

Platon’la Birlikte Felsefenin Ahlâkın Egemenliğine Girişi ve Felsefe Geleneğindeki “Hakikî Dünya” ile “Görünen Dünya” Ayrımı

Felsefede Sokrates tarafından başlatılan hareket, Nietzsche’ye göre, öğrencisi Platon tarafından sürdürülmüştür. Erdem, bilgi ve mutluluğun Sokrates’ten itibaren eşleştirilmesinin bir sonucu olarak felsefenin ahlâkın egemenliğine girişi, Platon’un “iyi” kavramıyla kendi zaferini ilân etmiştir. Nietzsche’ye göre, “Platon’dan beri felsefe ahlâkın egemenliği altındadır” (Nietzsche 1996: 281).¹ Platon’la birlikte felsefenin ahlâkın ege-

¹Burada ahlâkı, yukarıdaki tanımıyla, bir varlığın yaşam koşullarıyla ilgili değerlendirme dizgesi” olarak alırsak, felsefenin egemenliği altına girdiği ahlâkın, yaşama ilişkin yapılan değerlendirmelerde, yaşamı yadsıyan, onu çöküşe, batışa götüren değerlendirmeler dizgesi olarak görmek gerekir diye düşünüyoruz. Nietzsche’nin kendisi de, her ne kadar iki ahlâk tipinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini öğütse de, “ahlâk” derken çoğunlukla bu tarzdaki değerlendirmeleri gözönünde bulundurmaktadır. Bu nedenle, o, “ahlâkı” yaşamın yadsınmasına yönelik bir içgüdü olarak görmüştür ve “yaşamı kurtarmak için, ahlaka hayır denilmeli” demiştir (Nietzsche 1996: 238).

menliği altına girmesi, onun doğayı ahlâk açısından görmeyi denemesinden -ki bu Nietzsche'ye göre doğaya ilişkin yanlış bir kavrayıştır- kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Platon, "Yunanlıların tanrılarını, kendi 'iyi' kavramıyla değerden düşüren" kişi olarak "bozulmanın büyük ara köprüsüdür (Zwischenbrücke)" (1996: 143). Sokrates'le başlayan, Platon'la devam eden bu düşünce geleneği bakımından, felsefenin ahlâkın egemenliğine girişi yaşama aykırı, yaşamın değerini azaltıcı sonuçlara neden olmuştur. Böylece "felsefenin yolu, şimdiye kadar çoğunlukla ahlâksal art niyetlerle tıkanmıştır" (1996: 281).

Burada Platon'un "iyi" kavramıyla felsefenin ahlâkın egemenliği altına girişi arasında nasıl bir bağ kurulduğunu biraz daha açmak gerekmektedir. Platon'un felsefesinde, diyalektik yoluyla, filozof "en yüksek iyi"yi ararken, bu en yüksek iyunin, görünen şeylerde bulunamayacağını da göstermiş olur. Bu aynı zamanda, filozofun herkesin gördüğünden başka bir şeyi aradığı ve diyalektik yoluyla buna ulaştığı anlamına gelir. Bu anlamda filozof, "hakikatin ne olduğunu", "tanrının ne olduğunu", "amacın ne olduğunu", "yolun ne olduğunu" bilen kişidir. Filozof burada, "kendi niteliklerini, zorunlu ve biricik nitelikler olarak öğretmektedir" (1996: 312). Böylece, Nietzsche'ye göre, "en yüksek *papazca* değerler ile *dünyasal* değerler arasında bir uçurum açılmış olur" (1996: 312). Bu, hakikatin ne olduğunu, tanrının ne olduğunu, en yüksek iyunin ne olduğunu *bilen* filozof, ona göre, mutlak anlamda bir dogmatiktir. Platon'un bu tarzda sunduğu filozof tipi, aynı zamanda bir ahlâkçı olmaya başlamış ve filozofun ortaya koyduğu "iyi" ve "hakikat" tasarımıyla, felsefe "hakikati keşfetme" sanatı olarak görülmüştür. Aynı zamanda, hakikati *keşfetme* sanatı olarak felsefenin ortaya koyduğu bilgi mutluluğun, erdemin bir aracı olarak, bunun bir sonucu olarak

da, “yaşamın yadsınmasının bir aracı” olarak görülmeye başlanmıştır (1996: 313).

Platon’la birlikte başlayan ve hakikati, bilgiyi en yüksek değer olarak gören, erdemli olma ile hakikati bilme arasında doğrudan bağ kuran felsefe geleneği, en yüksek “papazca” değerler (biz bunu vaaz edilen değerler biçiminde de okuyabiliriz) ile dünyasal değerler arasında bir uçurum açarak, bir ve aynı olan dünyayı hakikî dünya ile görünen dünya (wahre und scheinbare Welt) olmak üzere ikiye bölmüştür. Bu bölünmenin başlangıcı Platonculukta kendisini gösterir. Platonculukta, gerçekliğin kendisi, bu gerçekliğe atfedilen *değer* kavramına göre değerlendirilmiş, daha doğrusu onun değeri düşürülmüştür. Burada da, kendi başına bir değer olarak kabul edilen bir “hakikat” anlayışından hareket edilmektedir. Biz “kendinde iyi” olarak “idea”ya ne kadar yaklaşırsak, o denli de “hakikat”e yaklaştığımız oluruz (1996: 390). Gerçekliğin değeri, duyuşsal olan dünyanın değeri ise, ulaşılan bu hakikate göre ölçülür.

Buradaki gerçekliğe, doğaya, varolana ahlâksal *değer* yükleme ilkesi, Nietzsche’ye göre, bu geleneğin içinde düşüncelerini ortaya koyan filozofların mantıksal sonuç çıkarmaya ve akla olan kör güvenlerinden kaynaklanmaktadır. Buradaki sonuç çıkarma, ona göre, şu biçimde gerçekleşmektedir:

“Bu dünya görünüşlerin dünyasıdır (scheinbar); *o halde* hakikî bir dünya vardır. Bu dünya sınırlı bir dünyadır; *o halde* sınırsız bir dünya vardır. Bu dünya çelişkilerle doludur; *o halde* çelişkisiz bir dünya vardır. Bu dünya oluş halindeki bir dünyadır; *o halde* (oluşturmadan bağımsız olarak) var olan bir dünya vardır” (1996: 393).

Bunların hepsi, ona göre, yanlış çıkarımlardır. Akla dayalı şu “eğer A varsa, onun çelişik kavramı olan B de var olmalıdır”

çıkarmasına olan kör güvenden kaynaklanmaktadır (1996: 393). Bu türden çıkarımların arkasında, Nietzsche metafizikçilerin psikolojik durumlarının yattığını düşünmektedir. Bu çıkarımlar, temelde, hakikî dünyayla ilgili olarak, “böyle bir dünya olsaydı *arzusuna*” ve “acı veren bir dünyaya karşı duyulan kine” dayanırlar (1996: 393). Bu da, tıpkı Sokrates’in durumunda olduğu gibi, *décadence*’nin bir ifadesidir ve yaşamsal içgüdüler karşısında, zayıf ve *decadent* olan tiplerin, güç kazanmak için akla, bilgiye sığınmalarının bir görünümüdür. Bu, Platon’un gerçeklik karşısındaki “korkak” tavrında da kendisini gösterir. Bu korkaklık nedeniyle o “ideal olana sığınmıştır” (1955f: 1029). Bunun sonucu filozoflar, ahlâkı en yüksek değer olarak görmüşlerdir. Onlara göre, “bu dünya hiçbir işe yaramaz, o hakikî dünya” değildir (1996: 323).

Dünyanın, ahlâksal değerlendirme biçimleriyle değerlendirilmesinin bir sonucu olarak, bu dünyanın hakikî dünya olmadığı, bu dünyanın değersiz olduğu görüşünü öne çıkaran düşünce geleneğinin ahlâksal değerlerini Nietzsche’nin nasıl gördüğünü şöyle özetleyebiliriz: Bu geleneğe göre, akla sınırsız bir biçimde güvenilmelidir. Diyalektik, erdeme götüren yol olarak görülmelidir. Akıl yoluyla ulaşılan “hakikî dünya” aynı zamanda “iyi” olmalıdır. Görünen, değişken olan, çelişkili olan *ahlâk dışı* olarak görülmelidir ve bunların olmadığı bir dünya talep edilmelidir.

Ahlâkın en yüksek değer olarak görülmesinin ve dünyanın ahlâksal değer koyma ölçütlerine göre değerlendirilmesinin nedenini Nietzsche’nin, bu filozoflardaki güç kazanma arzularına bağladığı yukarıdaki ifadelerle açık hale gelmektedir. Ona göre, burada, “güç istenci olarak ortaya çıkan *décadence* içgüdüleri” işbaşındadır (1996: 323). Güç istenci ise, yaşamın kendisi bir güç istenci, güçlü olmayı isteme olduğundan, aslında ahlâksal

olmayan bir şeydir. Nietzsche, buradan hareketle şöyle bir sonuca varır: “şimdiye değin en yüksek değerler olarak görülen şeyler, güç istencinin özel bir durumudur (Speziellfall); ahlâkın kendisi de, ahlâksal olmayanın özel bir durumudur” (1996: 323). Burada, filozoflarca öne çıkarılan “hakikat istenci”, “güç istencinin bir biçimidir” (1996: 398).

Dünyanın ahlâksal değer koyma ölçütlerine göre değerlendirilmesi, bizi Nietzsche’nin düşüncelerinin temelinde yer alan başka önemli bir kavrama götürmektedir: değerlerin yeniden değerlendirilmesi (Umwertung) kavramına. Nietzsche’ye göre, yaşam bizi değerlendirme yapmaya zorladığından, her insan değerlendirme yapar, ya da daha doğru bir ifadeyle, insan “kendini korumak için şeylere değer yükler” (1955b: 323). Bu değer yüklemeyle insan, şeylerin anlamını yaratır, şeylere insanca anlam verir.

Bu değer yükleme, şeylere insanca bir anlam verme Nietzsche’de iki biçimde görünür: şeylere değer yükleyen kişi, ya kendi önünde hazır bulduğu iyi ve kötü değer tablolarına göre dünyayı değerlendirecek ya da dünyaya bu iyi ve kötü tablolarının ötesinde yeni anlamlar yükleyecek, dünyayı kendi gözleriyle yeniden değerlendirecektir. İkinci anlamıyla değerlerin yeniden değerlendirilmesi, aynı zamanda yeni değerler yaratmak, dünyayı iyinin ve kötünün ötesinde görmek demektir. Yeni değerler yaratmak, dünyaya yaşamın yapısına uygun yeni anlamlar katmak, aynı zamanda, eski ve yaşamın yapısına uygun olmayan değer tablolarını yıkmak, değerlerin ‘değerini’ sorgulamak demektir. Nietzsche’ye göre yeni bir değer yaratılacaksa, öncelikle, eski değer tablolarının yıkılması gerekir: “Bir tapınağın kurulabilmesi için, *bir tapınak yerlebir edilmelidir*: bu yasadır” (1955d: 835). Bu anlamıyla değerlerin yeniden değerlendirilmesi, yara-

tıcı insanın hayata yeni değerler katması anlamına gelir. Yaratıcı insan, hayata yeni değerler katarken, aynı zamanda, doğallığını yitirmiş ahlâksal değerlendirme biçimlerinin değersizliğini de gösterir.

Filozofların, metafizikçilerin ve metafizik düşünce geleneğinin değerleri yeniden değerlendirmesi ise, yaşama, varlığa, oluş halindeki varlığa, gerçekliğe kendi güç istençlerinin bir ifadesi olan ahlâksal değerleri yüklemeleridir. Bu, varlığı *anlamlandırma* çabasının bir ürünüdür. Yalnız tüm bir gelenek boyunca kendini gösteren şey, bu güç istencinin *décadence* içgüdüğü biçiminde ortaya çıkmasıdır. Bu *décadence* içgüsüyle, yaşama, varlığa, dünyaya yüklenen anlam, yaşama, varlığa, dünyaya aykırı düşen bir anlam olarak görünmektedir. Bu hakikat anlayışıyla, neden zorunlulukla yaşama, varlığa, dünyaya aykırı bir anlam yüklendiği ise, Nietzsche'nin kendisinin hakikatten ne anladığına bakarak daha iyi anlaşılabilir.

Nietzsche'nin kendi hakikat anlayışını ortaya koyduğu bilgi görüşü, onun varlığı, yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı şekliyle, bir oluş, sonsuz bir akış, sonsuz bir dönüş olarak görmesiyle bağlantılıdır. Nietzsche'nin bilgi görüşüne göre, kendinde hakikat, kendinde varlık, kendinde şey yoktur. "Herşey oluşmuştur. *Ebedi olgular* (Tatsachen) yoktur: mutlak hakikatlerin olmaması gibi" (1954c: 448). Hakikat keşfedilecek bir şey değil yaratılacak bir şeydir, "bir *sürece* ad koymadır" (1996: 377). Dünya, gizli bir anlama sahip değildir; onun sayısız anlamı vardır. Dünya çok çeşitli biçimde *yorumlanabilir*. Oluş halinde olan şey, dünya, varoluş, gerçeklik ve yapıp-etmeler çeşitli perspektiflerden ve olayları yorumlayanın *yapısına* -onun gücü istemesinin biçimine- göre yorumlanır. Ama yapılan yorumların hiçbiri, varlığı, oluşu, sonsuz bir dönüş olan yaşamı bütününde *doğru*

kavrayamaz; çünkü her kavrama çabası, her kavramsallaştırma, akış halinde olan şeyi bir noktada durdurmak zorunda kalır ve durduruşuyla, bireysel ve gerçek olanı gözden geçirir:

“Her kavram, aynı olmayanın aynı olarak kabul edilmesiyle oluşur. Bir yaprağın, bir başka yaprakla tamamıyla aynı olmadığının kesin olması kadar, bu bireysel farklılıkları keyfi bir biçimde bir yana bırakmakla, ayrımların unutulmasıyla kurulan yaprak kavramının, sanki doğada yaprakların dışında, tüm yaprakların ona göre yapıldığı (...) bir temel form olarak “yaprak” diye bir şey olduğu tasarımını uyandırdığı da kesindir” (1956a: 313).

Nietzsche’ye göre, bireysel ve gerçek olanı gözden kaçırmak bize kavramı ve formu kazandırır. Bununla birlikte “doğa formları, kavramları ve ayrıca türleri tanımaz, tersine onun tanıdığı, bizim için ulaşılamaz ve tanımlanamaz bir X’tir” (1956a: 313). Bu nedenle, doğaya, varlığa, yaşama ilişkin yapılan her tanımlama çabası, her hakikat, kendinde bir yanılgıyı da taşıyacaktır. Buradan hareketle, Nietzsche, hakikatin “belli bir canlı türünün onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanılgı (Irrtum)” olduğunu söylemektedir (1996: 343).

Hakikat, kendinde bir yanılgıyı da taşımaktadır. Ama Nietzsche bu düşünceleriyle, bilginin olanağını da ortadan kaldırmamaktadır. Ona göre, bilgi, kendinde şeyin, kendinde varlığın bilgisi değil -ki bu türden şeyler yoktur-, ya da varolanın upuygun bilgisi, yani metafiziğin anladığı anlamda doğruluk değil, olan şeyin saptanması, ona anlam verilmesi, bir hedef koyarak ve belli olayları bu hedefe göre biçimlendirerek yapılp edilen şeylerin yorumlanmasıdır (1996: 415). Bu düşünce onun perspektifli bakış düşüncesidir. Perspektifli bakış ile ulaşılan şey, kendinde hakikat değildir, çünkü böyle bir hakikat yoktur. Va-

rolanı, varlığı, oluşu böyle bir hakikat tasarımıyla görmek, bu varlığın, oluşun, varolanın yapısına aykırı düşmek anlamına gelir. Filozofların, düşünürlerin oluşu kendi hakikat tasarımlarıyla belirlediklerini, her şeyi belirli bir ilkeye göre açıkladıklarını sanmaları, aslında, bu oluşun muazzamlığı karşısında onların küçüklüğünü gösterir:

“*Düşünürler Topluluğundan*: Oluşun okyanusunun ortasında, bir sandaldan daha büyük olmayan bir adada uyanıyoruz biz maceracılar ve göçmen kuşlar ... Ama burada, bu küçük uzamda, diğer göçmen kuşları buluyor ve daha öncekileri dinliyoruz; böylece de, şen kanat çırpışlar ve cıvıltılar arasında bilginin ve çıkarımlarda bulunmanın nefis bir anını yaşıyoruz ve tinimizde okyanusa doğru, okyanusun gururundan az olmayan bir gururla, maceraya atılıyoruz” (1954d: 1193).

Metafizik düşünce geleneğinin içine düştüğü, bu gelenek çerçevesinde düşünen filozofların kendi güç isteklerinin, *décadence* içgüdülerinin onları buna yöneltmesiyle zorunlu olarak içine düştükleri yanılgı budur. Kendi güç istençlerinin bir görünümü olan bu türdeki bir “hakikat istenciyle” ya da yukarıda ifade edilen şekliyle “hakikatperestlikleri”yle filozoflar, kültürün içinde bulunduğu *décadence*’i artırmışlardır. Bu gelenek, Nietzsche’nin yaşam kavramından hareketle başkaldırdığı iki gelenekten biridir. Bu gelenekle bağlantılı olarak ortaya çıkan ve *décadence*’ın bir diğer görünümü olan ikinci gelenek ise, Hristiyanlığa dayanan dinsel düşünce geleneğidir.

Nietzsche’nin Hristiyan Düşünce Geleneğine Başkaldırısı

Modern toplumun *décadent* olmasına neden olan ikinci gelenek,

-Nietzsche'nin "halkın Platonculuğu" dediği (1955c: 566) Hristiyan düşünce geleneği-, Yunanlıların trajik kültürünün çöküşüyle ortaya çıkan sokratik gelenekten büsbütün bağımsız bir gelenek değildir. İsa'nın ölümünden ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinden sonra Aziz Paulus tarafından biçimlendirilen Hristiyan düşünce geleneği, yaşama ilişkin olmayan kendi başına bir hakikat tasarımı-na sahip olmasıyla metafizik geleneğinin sürdürücüsü olmuştur.

Nietzsche, Hristiyan düşünce geleneğini eleştirirken, önce-likle, Hristiyanlığın "merhamet" in (Mitleid) dini olarak gösteril-mesinin karşısında, merhametin yaşamla olan bağlantısını ku-rar. Ona göre merhamet, yaşam enerjisini yükselten duyguların karşısında yer alan bir duygudur (1955i: 1168). Merhametin çö-küntü verici bir etkisi söz konusudur: "merhamet duyulduğunda, güç yitirilir" (1955i: 1168). Hristiyanlık ise, merhameti bir erdem olarak hatta erdemin kendisi olarak görmüştür. Ama, merhame-tin erdem olarak görülmesi, yaşamın yadsınması anlamına ge-lir. Yaşam merhamet aracılığıyla yadsınır. Bu, Nietzsche'ye göre, *décadence*'ın yükselişinin temel aracıdır. Yaşamı koruyan ve yaşamı yükselten içgüdüleri ortadan kaldıran yıkıcı ve bulaşıcı bir içgüdüdür merhamet. Yaşamı yadsıyan görünümüyle mer-hamet, Nietzsche'ye göre, "nihilizmin pratiği" dir (1955i: 1168). Merhamet, hiçliğe inandırır; bunun adına da "öte dünya", "tan-rı", "hakikî yaşam" der (1955i: 1169). Ona göre, burada "yaşamın ağırlık noktası yaşama *değil*, 'öte'ye -*hiçliğe*- yerleştirilir, böyle-ce de yaşamın ağırlık noktası ortadan kaldırılır" (1955i: 1205). Bu nedenle, Hristiyanlığın erdem olarak gördüğü merhamet, yaşam düşmanı bir eğilimdir.

Nietzsche, Hristiyanlıkta erdem olarak gösterilen merhamet kavramından hareketle, Hristiyanlığı, Budizmle birlikte, nihi-list bir din olarak düşünür. Bunların ikisi de nihilist dinler ol-

mak bakımından aynıdır: “*décadent* dinlerdir bunlar” (1955i: 1179). Ona göre, *décadence* öğelerini kendinde biraraya getiren Hristiyanlık, eski çağda, zayıfların ve hasta yapılarının hareketi olarak ortaya çıkmıştır (1996: 113). Bu türden bir hareketin ortaya çıkmasının nedeni, Hristiyanlıkta, bastırılmış ve ezilmiş olanların içgüdülerinin öne çıkmasıdır (1955i: 1180). Toplumdaki en alt katmanda yer alanların, kendi kurtuluş arayışlarının bir sonucudur Hristiyanlık. Nietzsche’ye göre “Hristiyanlık, yerlerde sürünenlerin, *yüksekliği* olan şeye bir başkaldırısıdır” (1955i: 1206). Bu başkaldıran görünümüyle Hristiyanlık, zayıf olanların, alt katmanlardaki kişilerin, güçlü ve soylu olanlara karşı hıncının bir ifadesidir. Bu başkaldırı temelinde, Hristiyanlıkta, bir hınc (Ressentiment) ahlâkı geliştirilmiştir.

Böylece Nietzsche, Hristiyanlığın bir din görünümünden çıkarak bir ahlâk biçimine dönüştüğünü düşünmektedir. Ona göre, “kendi başına alındığında dinin ahlâkla hiçbir işi olamaz” (1996: 111). Örneğin, bir ahlâk değil de, din olan “paganlık, doğal olana, doğal olandaki suçsuzluk duygusuna, ‘doğallığa’ bir evet-deyiş” (1996: 111) olarak görülebilir. Buradaki sorun, dinlerin, ahlâkla birlikte doğallıklarını yitirmeleri, doğal olana karşı düşmanca bir tavır sergilemeleridir. Nietzsche’ye göre, “dinler, ahlâka olan inançla ortadan kaldırılmışlardır” (1996: 112). Hristiyanlık, ona göre, eskiçağ insanının zayıflatılması ve ahlâksallaştırılmasıydı (1996: 112). Bu anlamda Hristiyanlık, klasik ideale, seçkin dine karşı başlatılmış olan bir kavgayı sürdürür.

İnsanın zayıflatılmasının ve ahlâksallaştırılmasının bir görünümü olarak Hristiyanlık, kendi ahlâk biçimini (hınc ahlâkı olarak ortaya çıkan köle ahlâkı) ise Yahudi dininden, ya da daha doğru bir ifadeyle Yahudi dininin ortaya koyduğu ahlâksal değerlendirme biçiminden almıştır. Nietzsche’ye göre, “ahlâkta

kölelerin başkaldırısı” Yahudilerle başlar (1955c: 653). Yahudiler “asil”, “güçlü”, “efendi”, “erk sahibi” (Machthaber) olanlara başkaldırdılar. Kendi düşmanlarının değerlerini, radikal bir biçimde yeniden değerlendirdiler. Nietzsche’ye göre, Yahudiler bu değerleri yeniden değerlendirmeye, aristokratik, “iyi=asil=güçlü=güzel=mutlu=tanrının sevgilisi” şeklindeki değer eşitliğini tersine çevirdiler ve “iyiler, yalnızca sefil olanlardır; yalnızca yoksul, güçsüz, düşkün olanlar iyidirler; acı çekenler, yoksunlar, hastalar, çirkinlerdir yalnızca dindar olanlar” düşüncesine vardılar ve böylece asil olanları, güçlü olanları kötü, zalim ve tanrısız gördüler (1955d: 779). Bunu yapmakla, Nietzsche’ye göre, Yahudiler, yaşama, yaşam gücünü artıran içgüdülere, doğal koşullara karşıt olan bir kavrama biçimi geliştirmişlerdir: “onlar, sırasıyla, dini, tapıncı, ahlâkı, tarihi, psikolojiyi, iyileştirilemez bir biçimde, *doğal değerlere karşıt* bir şeye dönüştürmüşlerdir” (1955i: 1184).

Hristiyanlık, Yahudi ahlâkında geliştirilmiş bu yaşam karşıtı tavrı, doğal değerlere karşıt tavrı geliştirmiştir. Bu din, Nietzsche’ye göre, “Yahudice olan bir zekâyı” Hristiyanlığın ideali olarak sahneye sürmüştür (1996: 134). Bu Hristiyan ideali, egemen tinsel güce karşı bir başkaldırı; en aşağıdakilerin mutluluğunu olanaklı kılacak şey olarak düşünülen erdemi tüm değerlerin standart ideali yapma girişimi; savaş ve çelişkinin bu idealden mutlak bir biçimde uzak olduğunu savunma olarak ortaya çıkar, sonuç olarak ta doğal olan herşey inkâr edilir ve tinsel bir öte dünyaya taşınır (1996: 134).

Nietzsche’ye göre, Hristiyanlar kendi zayıflıklarından hareketle bir erdem anlayışı geliştirmişlerdir. Zayıflık, Hristiyanlarda, Yahudiliğin düşünme biçimine uygun olarak, bir erdem haline gelmiştir. Örneğin intikam almamaya gücün yetmeyişi,

affetme adı altında bir erdeme dönüştürülmüş, düşman karşısındaki güçsüzlük kendini bir erdem olarak “düşmanını sevmek” olarak göstermiştir (1955d: 791). Yine, güçsüzlüğün, öç almadaki güçsüzlüğün bir ifadesi olarak ezilenlerin kurtuluşunun bu dünyaya yerine bir öte dünyada gerçekleşebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın ideal olarak ortaya sürdüğü tüm şeyler, tanrının cezalandırıcı ve ödüllendirici olması; bir öteki dünya yaşamı; ruhun ölümsüzlüğü; ahlâkın doğal süreçlerin yadsınması olarak ortaya çıkması; hakikatin verili, sunulmuş, rahibin öğrettiği şey olarak görülmesi; tüm bu şeyler yaşam karşısındaki güçsüzlüğün, *décadence* içgüdüsünün idealleştirdiği şeylerdir. Böylece, Platon’la başlayan felsefe geleneğinde de ortaya konan hakikî dünya ile bu dünya ya da görünen dünya ayrımını Hristiyanlık için de geçerlidir.

Nietzsche’nin “eski dünyanın en derin güçsüzlüğe *düşüş biçimi*” (1996: 125) olarak gördüğü Hristiyanlık, ona göre, İsa’nın öğretisine dayanan Hristiyanlık değil, Aziz Paulus’un öğretisine dayanan Hristiyanlıktır. Nietzsche, İsa’yı Hristiyanlıktan, rahiplerin Hristiyanlığından tamamıyla ayırmaktadır. Ona göre, “bugün Hristiyanlık olarak adlandırılan her şey” İsa’nın reddedeceği şeylerdir (1996: 116) ve “Hristiyanlar, İsa’nın onlara yapılmasını buyurduğu eylemleri hiçbir zaman hayata geçirmemişlerdir” (1996: 136). Nietzsche’ye göre İsa, Paulus’la birlikte birer dogma haline getirilen şeylerin karşısındaydı. Günah, suç, bağışlama gibi şeyleri Yahudilik ya da paganlık olarak görüyordu. Nietzsche’ye göre İsa, yalnızca “kendini ‘tanrı gibi’ hissetmek için nasıl yaşanması gerektiğini göstermiştir” (1996: 117). O, “saf içselliktir” (1996: 117). Bu içsellik şu anlama gelir: İsa’nın öğretisindeki gökyüzü kırallığı, “bir yürek durumudur; ‘yeryüzünün üstünde’ ya da ‘ölümden sonra’ gelecek bir şey değildir”

(1955i: 1196). Tanrının kırallığı, kronolojik, tarihsel olarak “gelecek olan” bir şey değil, “kişideki duyusal değişimdir” (1996: 117). Ona göre İsa, insanları kurtarmak için değil, nasıl yaşanması gerektiğini göstermek için yaşadığı gibi, öğrettiği gibi öldü (1955i: 1197). İsa’nın ölümüyle birlikte, gerçek anlamda “Hristiyanlık” da ölmüş oldu Nietzsche’ye göre. Onun ifadeleriyle söylersek, “Hristiyanlık sözcüğü bile bir yanlış anlamadır; gerçekte yalnızca tek Hristiyan vardı, o da çarmıhta öldü” (1955i: 1200).

Nietzsche’nin, Hristiyanlık adı altında başkaldırdığı gelenek, İsa’nın Hristiyanlığı değil, Yahudiliğin ahlâksal dünya görüşünü kabul etmiş olan Paulus’un, rahiplerin, kilisenin Hristiyanlığıdır. Paulus, Nietzsche’nin düşüncesinde, “Roma’ya karşı, ‘dünya’ya karşı deha haline gelmiş şandala² kini”ni ve “Yahudiliği” temsil eder (1955i: 1230). Nietzsche’ye göre Paulus, Yahudilikten kopmuş küçük Hristiyan hareketiyle, bir “dünya yangını” nasıl tutuşturabileceğini ve “çarmıhtaki tanrı” simgesiyle bütün altta yeralanların, gizlice başkaldıranların muazzam bir güç olarak biraraya getirilebileceğini görmüştü. Paulus’un yaptığı, ezilmişlerin, zayıfların, nasibi kıtların hınç duygusunu “çarmıhtaki tanrı” simgesiyle biraraya getirmek ve hastalıklı olanların kinini sağlıklılara karşı, sağlıklı olmaya karşı yönlendirmektir. “Çarmıhtaki Tanrı” simgesi, Nietzsche’ye göre, korkutucu bir düşünsel arkaplanın ürünüdür. Ona göre, bu simge, “acı duyan herkes, çarmıha gerilen herkes, *tanrısal*dir; biz çarmıha gerilmişiz, o halde *biz* tanrısalız; yalnızca *biz* tanrısalız” düşüncesinin bir ürünüdür (1955i: 1217). Hristiyanlık, bu simgenin taşıdığı anlamla zafer kazandı ve bu zaferle, Nietzsche’ye göre soylu bir düşünme biçimi ortadan kayboldu. Sonunda “‘efendiler’ ortadan

²Hint toplumunda dilenerek geçinen miskinler için kullanılan sözcük

kaldırılmıştır; sıradan insanın ahlâkı zafer kazanmıştır” (1955d: 780). İnsanlığın efendilerden “kurtuluşu” gerçekleşmektedir, her şey Yahudileşmekte, Hristiyanlaşmakta, ayak takımı haline gelmektedir (1955d: 780).

Nietzsche’ye göre, Hristiyanlığın Yahudi ahlâkından gelen değerlendirme biçimiyle birleşmesinin sonucu, insanlığın yüksek ve soylu tipleri ortadan kalkmaya başladı. Bunun yanında, Nietzsche, dinlerin ahlâksal değerlendirme biçimiyle, yalnızca insanlığın yüksek ve soylu tiplerini ortadan kaldırdığını düşünmez. Din, ona göre, “insan” kavramını da alçaltmıştır: “onun en uçtaki sonucu, her iyi olanın, büyük olanın, hakikî olanın insanüstü bir şey olacağı ve yalnızca inayetle ona ulaşılabileceğidir” (1996: 102). Yahudi ve Hristiyan ahlâkıyla ortaya çıkan şey, yaşamın yükseltilmesi değil, yaşamda güçlü olan ne varsa güçten düşürülmesi, yaşama karşıt değerlendirmelerin öne çıkarılması, toplumda ve kültürdeki yozlaşmanın artırılması ve insanın değerinin düşürülmesidir. Onları bu türden değerlendirmeler yapmaya götüren şey, bastırılmış sınıfların kendi içlerinde taşıdıkları “kurtuluş” umududur. Bu kurtuluş umuduyla ortaya konan idealler, onlardaki güç istencinin bir ifadesidir. Nietzsche’ye göre, “kutsal yalanların kaynağı *güç istencidir*” (1996: 108). Ama buradaki güç istenci, yaşamı yadsımaya ve bir “öte dünya” düşüncesine yol açar.

Hristiyan düşünce geleneğinin bu yaşamı yadsıyan, yaşama hayır-diyen yapısı nedeniyle, Nietzsche’nin en ağır eleştirileri bu geleneğe yönelmiştir. Nietzsche burada, “çekiçle felsefe yapan bir filozof” olarak çekicinin ağırlığını tam olarak hissettirmektedir:

“Hristiyanlığı mahkûm eden bu sonsuz iddianameyi bütün duvarlara yazacağım, duvarı olan heryere –körleri de görür kı-

lacak harflerim vardır benim... Hristiyanlık, diyorum, tek büyük lanet, tek büyük içsel yozluk, hiçbir aracın yeterince zehirli, gizli, yeraltı, *küçük* gelmediği tek büyük intikam içgüdüsüdür, diyorum, tek silinmez utanç lekesi insanlığın..." (1995: 100)

Hristiyan düşünce geleneği ile metafizik düşünce geleneğinin, toplum ve kültürde yarattıkları etki aynı olmuştur: *Décadence*'in derinleşmesi ve bu *décadence*'in sonucu olarak nihilizm. Sonunda, bu geleneğe dayalı değerlendirme biçiminde en üst değerler olarak ortaya konan değerlerin değersizliği kendisini göstermiştir. Bu iki gelenekte kök salmış olan hakikat tutkusunun, hakikatperestliğin sonucunda, metafiziğin ve dinin "hakikatleri"nin yalan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunu gören, bu iki geleneğin ahlâksal değerlendime biçimlerinin değersizliğini, hakikatlerinin yalan olduğunu gören Nietzsche de bir nihilisttir. O kendisinin "Avrupa'nın, nihilizmi kendinde sonuna kadar yaşayan, ilk tam nihilisti" olduğunu söyler (1996: 4). Ama Nietzsche, kendi insan görüşüne bağlı olarak ortaya koyduğu yeni bir değer koyma ilkesiyle, değerleri kendisinin yeniden değerlendirişiyse bu nihilizmi "kendi arkasında, kendi altında, kendi dışında" tutmuştur (1996: 4). Bunun nasıl bir değer koyma ilkesi olduğu ise, onun insan görüşüyle birlikte ortaya konabilir.

Nietzsche'nin İnsan Görüşü

Nietzsche'nin bu iki geleneğe başkaldırısı, bu iki geleneğin ortaya çıkardığı değerlendirme dizgelerine, yani sürü ahlâklarına başkaldırısıyla birleşir. Bu başkaldırının ardalanında ise Nietzsche'nin insan tipleri arasında psikolojik/antropolojik ayrımlar yapması, yani onun insan görüşü yatar.

Nietzsche'nin neredeyse bütün kitaplarında birçok kez ge-

çen “psikoloji”nin anlamı nedir? Psikoloji, Nietzsche’de yaşama ilişkin değerlendirme biçimlerinin temelinde yatan güç istencinin, insanın psiko-fizik yapısıyla bağının kurulması anlamına gelir. Zayıf insanlar ile güçlü insanlar, hasta yapıllılar ile sağlıklılar/iyileşenler, nasibi kıtlar ile hayatın doluluğundan, zenginliğinden nasibini almış olanlar arasındaki farkı görür psikolog. Değerlendirme biçimlerinin ve bu değerlendirmeleri yapan insanların yapısını, ne tür bir güç istencinden hareketle bu değerlendirmeleri yaptıklarını ve bu değerlendirmeleri yapmalarındaki zorunluluğu gösterir. Bu anlamda psikoloji, Nietzsche’ye göre, “güç istencinin gelişim öğretisidir” (1955c: 587). Psikoloji, güç istençlerinin görünümünden hareketle, insanlar arasındaki yapıcı farklılıkları gösterir ve onları bu yapıcı farklılıklarına göre değerlendirir. Bu anlamda psikolog, aynı zamanda antropologdur.

İnsanların ne tür bir güç istencinden hareketle değerlendirmeler yaptığı sorunu ve insanlar arasındaki yapıcı farklılıkların belirlenmesi sorunu, Nietzsche’yi değerler sorununa ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi (Umwertung) sorununa götürmüştür:

“İnsan iyi ve kötü değer yargılarını hangi koşullar altında bulmuştur? *Onların kendisinin değeri nedir?* Bunlar şimdiye kadar insanın gelişmesini engellediler mi yoksa teşvik mi ettiler? Büyük bir tehlikenin, yoksullaşmanın, yaşamın soysuzlaşmasının işaretleri midir bunlar? Yoksa tersine, doluluk, güç, yaşam istenci, cesaret, güven, gelecek mi dile geliyordu onlarda? Bu sorulara, türlü türlü yanıtlar bulma cesareti gösterdim; çağları, halkları, kişiler arasındaki derece farklılıklarını ortaya koydum” (1955d: 765).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Nietzsche değerler soru-

nunun çözümüne, değerlerin derecelendirilmesinin, onlar arasındaki düzey farklılıklarının belirlenmesine ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu derecelendirme çerçevesinde, Nietzsche, yukarıda ortaya konmaya çalışılan ahlâksal değerlendirme biçimlerinin (iyi ve kötüyü belirleyen değer yargılarının) değerini ortaya koymuş ve bu değerleri yeniden değerlendirmiştir. Bu değerlerin değeri de, yaşama göre belirlenmektedir. Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi, onlar, yaşamın soysuzlaşmasının, yoksullaşmasının bir işareti midirler, yoksa yaşamın doluluğunun, gelişiminin, yükselişinin, gücün bir işareti midirler? Sorun bunu çözüme ulaştırmaktır. Nietzsche, bu sorunun çözümünde, bir psikolog olarak, bu değer yargılarını ortaya koyanların yaşamla olan bağlarına ve psiko-fizik yapılarına bakmaktadır. Buradan hareketle de, bu değerlendirmeleri yapanlar arasında değerce bir fark görmekte, onlar arasındaki yapıcı farklılıkları ortaya koymaktadır.

Nietzsche'nin insan görüşünde yaptığı ayrımlar, doğrudan doğruya bu değer görüşüne bağlıdır. Kendi insan görüşünü ortaya koyarken, onun sorunu "varlıklar sıralamasında insanlığın yerini ne almalıdır" sorunu değil, "hangi insan tipinin, o daha değerlidir, daha yaşanmaya değerdir, daha sağlam bir geleceğe sahiptir diye *yetiştirilmesi* gerektiği, *istenmesi* gerektiği" sorudur (1955i: 1166). İnsanlar arasında görülen bu yapı farklılığına göre, Nietzsche insanları eşit görmez. İnsanları eşit görmediği için de, insanları, genel bir *insanlık* idesine göre değerlendirmez. İnsanlığı bir bütün olarak ele alıp, insanlar arasında bir fark görmemek, ona göre, sürüce değerlendirme yapmanın bir biçimidir. Bu nedenle Nietzsche'nin istediği, daha yüksek insan tipidir. Eğitimin amacı, ona göre, bu yüksek tipteki insanları yetiştirmek olmalıdır. Ama, Nietzsche'in insan görüşüne ilişkin bir yanlış anlamayla genellikle dile getirildiği gibi, Nietzsche

daha alt tiplerin yok edilmesi gerektiği fikrini savunmaz. Tersine, Nietzsche'nin insan görüşünde, daha altta yer alan tiplerin zorunlu olarak var oldukları düşüncesi öne çıkmaktadır. Onun insanlığa hedef olarak koyduğu şey, bu altta yer alan sağlıklı, nasibi kıt insanların değerlendirme biçiminin tüm bir kültürü ele geçirmesinin ve bu kültürü batıya götürmesinin önlenmesidir. Yani *décadence* içgüdülerine göre yapılan değerlendirme biçimlerinin bir toplumun ve kültürün bütününe yayılmasına engel olmaktır. Ama Nietzsche'ye göre, bu tarzdaki değerlendirme biçimlerinin yapılması da kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü bir toplumda her zaman zayıf insanlar, hastalıklı insanlar olacaktır ve hayata ilişkin yapılan değerlendirmeler de kişilerin bu biopsişik yapılarına bağlıdır.

Nietzsche insanların yapıcı farklılıklarına göre, temelde iki insan tipini birbirinden ayırmaktadır: Sürü insanı ve kendisinin, yaratıcı insan, trajik insan, dionizik insan olarak da adlandırdığı üst-insan. Ayrıca, bu iki insan tipi arasında bulunan iki nihilist tipi sözkonusudur.

Sürü İnsanı

Nietzsche'nin insan görüşünde, sürü insanı çok geniş bir kategoriye ifade eder. Toplumun en sıradan tiplerinden, en yüksek mevkilerde yer alanlara, rahiplere, devlet başkanlarına, büyük düşünürlere kadar herkes girebilir sürü insanı kategorisine. Burada sürüyü, ya da insanın bir sürü insanı olmasını belirleyen şey, bu insanın bir toplumda ve kültürde kötü olarak görülüp görülmemesi değildir. Toplumun ya da kültürün bir insanı iyi ya da kötü insan olarak değerlendirmesi, onu belirli bir ahlâksal değerlendirme biçimine göre değerlendirmesi anlamına gelir. Bu

nedenle, Nietzsche sürü insanlarından söz ederken, bu insanları geçerlikte olan ahlâkın değerlendirme biçimine göre, yani iyi ve kötüyü belirleyen değer tablolarına göre belirlememektedir.

Sürü insanı, Nietzsche'ye göre, geçerlikte olan ahlâkın iyi ve kötülerine göre değerlendirme yapan insandır. Sürü insanı için değerlerin değerlendirilmesi kendisinden önce yapılmış olduğundan, yani kendi önünde yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri belirleyen değer tablosunu hazır bulduğundan, onun tek yapacağı şey bu ahlâksal değerlere kendini uydurmak, buna uymak için kendini yenmektir. Sürünün ahlâksal değerlendirmeleri, ahlâksal iyi ve kötülerini baş değer yapmak istemesinin ve kendisini buna uydurmaya çalışmasının arkasında, onun zayıf yapısından kaynaklı olarak, güçlü olanlara karşı güç kazanma içgüdüleri bulunur.

Ahlâksal değerlendirmelerin en üst değerler yapılmak istenmesinin nedeni, Nietzsche'ye göre şuna dayanır: “1. *Sürünün* güçlü ve bağımsız kişilere karşı olma içgüdüleri, 2. *Acı çekenlerin* ve nasibi kıtların mutlu olanlara karşı olma içgüdüleri, 3. *Orta insanların* seçkin insanlara karşı olma içgüdüleri” (1996: 195). Sürü insanı, güçlü olanlara karşı geliştirdiği böylesi bir içgüdüyle, güçlü olanları ahlâksız olarak yargılamak ve mahkûm etmek ister. Bunu da geçerlikte olan ahlâksal değerlendirme biçimlerine göre yapar. Güçlü olanların ahlâksız olarak görülmesi, kötü insan olarak görülmesinin bir sonucu olarak, sürüde -güç bakımından- orta olma yüceltilir. Orta olmak bakımından sürüde herkes eşittir: “Sürünün içgüdüleri *ortayı* ve *orta olmayı* en yüksek ve en değerli şey olarak görür: çoğunluğun bulunduğu durumu, içinde kendini bulduğu tarzı; böylece o her türlü de-recelendirmeye karşıdır” (1996: 198). Bu nedenle, sürü insanı, seçkin olanı, sürüye dahil olmayanı, sürünün gerisinde olmak

kadar sürünün ilerisinde olmayı kendisi için zararlı görür (1996: 198).

Nietzsche, sürü insanın gücü isteme biçimi ile ahlâksal iyilerin temel değerler olarak görüldüğü tüm ahlâk tarihi arasında karşılıklı bir bağlantı görür. Ahlâksal değerlendirme biçimleri zayıf yapılı, hastalıklı insanların güç kazanma istençlerinden kaynaklı olarak yapılmış değerlendirme biçimleridir. Ona göre, ahlâkın tarihinde ortaya konan şey, “her zaman bir güç istenci olarak kendini dile getirmiştir; bu güç istenci yoluyla, bazan köleler ve bastırılmış kişiler, bazan gelişmemiş kişiler ve kendinde acı çekenler, bazan da orta kişiler, onların kendilerine en uygun değer yargılarını geçerli kılmayı denerler” (1996: 272-273). Bu sürü insanların üç temel iddiası ise Nietzsche’ye göre şudur: “Soylu olmayan daha üstün olandır (‘sıradan insan’ın başkaldırısı); doğal olana karşı olan daha üstün olandır (nasibi kıtların başkaldırısı); birörnek olan daha üstün olandır (sürünün, ‘orta’ insanın başkaldırısı) (1996: 272). Böylece sürüce değerlendirme biçimleri olarak, soylu olmayanın, doğal olana karşı olanın, birörnek olanın daha yüksek değerde görülmesi, sürünün, ‘iyi’ insanların güçlü olanlara, yaratıcı ve soylu olanlara karşı kendini güçlü kılmak istemesinin bir ifadesidir. Bu ‘iyiler’ hiçbir şey yaratamayanlardır. Bu nedenle yeni değerler yaratanlara düşman olurlar, yaratıcıları çarmıha gererler (1955h: 115).

Nietzsche’nin geleneği eleştirirken, bu gelenekteki değerlendirme biçimlerinin ahlâksal değerlendirmelerin egemenliği altına girdiğini söylemesi, geleneğin değerlendirme biçiminin sürüce değerlendirmeler olduğunun bir göstergesidir. Bu Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneği sözkonusu olduğunda çok açıktır. Bu düşünce geleneğinde, zayıf insanların güçlü olanlara karşı bir hınç ahlâkı geliştirmiş olmaları, onların hayata ilişkin

yaptıkları değrlendirmelerin sürüce değrlendirmeler olduğunu gösterir. Sürüde zayıfların içgüdüleri öne çıkar ve tüm gelenek bu içgüdülerin değrlendirme biçiminde kendini gösterir. Bu değrlerin değersizliğinin açığa çıkmaya başlamasıyla da, bu geleneğin ortaya koyduğu “hakikatlere” karşı inançsızlık ortaya çıkar. Kişideki bu inançsızlık, onu sürüden kopuşa sürükler. Çünkü sürü içinde yaşama, sürünün değrlerini kabul etmeye ya da kabul ediyor görünmeye bağlıdır. Sürünün değrlerine olan inançsızlıkla birlikte, Nietzsche’nin insan görüşünde geçiş tipleri olarak gösterilen nihilist tipler ortaya çıkar.

Ara Tipler Olarak Nihilist Tipler

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, nihilizm “değer, anlam ve istenilecek bir şeyin radikal bir biçimde reddi”dir. Ahlâk sözkonusu olduğunda da nihilizm “en yüksek değrlerin değrden düşmesi”yle ortaya çıkar. Belirli bir ahlâk içinde, yani iyiye ve kötüye ilişkin değrl tablolarının belirlediği değrlendirme biçimleri içinde kaldığında, kişi sürüden biridir. Ama, hiçbir şeyde bir anlamın bulunmadığı düşüncesi nedeniyle, kişinin yaşadığı boşunalık duygusuyla değrlerin değersizliği görüldüğünde kişinin sürüden kopuşu başlar. Dolayısıyla kişiyi sürüden koparan şey, onun yaşadığı psikolojik durum olarak nihilizmdir. Nietzsche’ye göre nihilizm iki anlamda görülebilir: “1. *tinin yükselen gücünün* işareti olarak nihilizm; bu *aktif nihilizmdir* ve 2. *Tinin gücündeki azalma ve geriye gidiş* olarak nihilizm; bu da *pasif nihilizmdir*” (1996: 20).

Bu iki tip nihilizm, Nietzsche’de, aynı zamanda iki nihilist tipini de gösterir. Pasif nihilizm, “yorgun” nihilizmdir. Bu yorgun nihilizmin en iyi bilinen örneği Budistlerin nihilizmidir. Pasif nihilist, yorgundur, tükenmiştir. Geçerlikteki değrlendir-

melere ve bu değerlendirmeleri yapanlara karşı çıkamaz, hayır diyemez. Geçerlikteki ahlâka inanmasına rağmen, ona başkaldıramaz. Nihilizmin yarattığı boşunalık duygusundan kendini kurtaramaz ve bu nedenle hiçbir şey isteyemez.

Aktif nihilizm durumunda ise, Nietzsche'ye göre, tinin gücü o denli büyür ki, şimdiye kadar konan hedefler ona yetmez. Bu, aktif nihilizmin en uç noktası “yıkan” (Zerstörung) nihilizmdir. Aktif nihilizm kişinin yaşamında “kendiyile hesaplaşma, eski kendilerini arkada bırakma, ‘iyileşme’ dönemidir” (Kuçura-di 1997b: 59). Bu iyileşme döneminde, kişi ahlâka ve ahlâksal değer biçmelere, iyilere ve kötülere “hayır” der. Bu “hayır” deyişi onu değerleri yıkmaya götürür. Aktif nihilist, bu anlamıyla, “tapınak yıkıcı”dır; yeni bir tapınağın kurulması için önceki tapınağı yıkan kişidir. Aktif nihilist, değerlerden kendini özgür kılmak bakımından özgür insandır. Tinin üç değişiminde devenin aslana dönüşmüş biçimidir (Nietzsche 1955b: 293). Ahlâkın “yapmalısın”larının karşısına aktif nihilist “istiyorum”u koyar (1955b: 294).

Nietzsche'ye göre, pasif nihilist aşamasında kalan kişi kendine yeni yaratmalar için özgürlük alanı açmamıştır. Yeni yaratmalar için, önce “hayır” demek ve eski -ama geçerlikteki- değer tablolarını paramparça etmek gerekir. Değer tablolarını parçalamak ise aktif nihilistin işidir. Tinin burada “efendi ve tanrı olarak adlandırmak istemediği” (1955b: 294) şey ahlâkın kendisi ve onun “yapmalısınları”dır. Aktif nihilist, sırf yıkıcı olarak, henüz bir yaratıcı olamasa da, yaratıcı olmaya geçiş aşamasındadır. Ama Nietzsche'nin görüşüne göre “iyileşmekte olan”, iyileşmiş demek değildir. Bunun için bir üst aşamaya geçmek gerekir. Aktif nihilizm aşaması ile bundan daha üst bir aşama olan yaratıcılık aşamasına geçişin tam sınırında Nietzsche'nin kendisi

ve Zerdüşt yer alır. Bunlar nihilizmi kendi son sınırlarına kadar yaşamış kişilerdir.

Üst-İnsan

Üst-insan, Nietzsche'nin insan görüşünün en önemli kavramı olarak görülebilir. Nietzsche üst-insanı, sürü karşısında, pekçoklar karşısında "hiçbir zaman *istenildiği* için değil mutlu bir raslantı olarak, bir istisna olarak ortaya çıkmış" (1955i: 1166) çok değerli bir insan tipi olarak görür. Nietzsche, üst-insanı, aynı zamanda Dionizik insan, trajik insan, yaratıcı insan olarak da adlandırır.

Nietzsche'ye göre üst-insan gerçekliği olduğu gibi görebilen, gerçekliğe yabancılaşmamış, ondan kopmamış insandır. Gerçekliğin kendisidir üst-insan; gerçekliğin korkutucu ve kuşku uyandırıcı bütün yanlarını kendinde taşır (1955h: 1156). Gerçekliğin bütün kuşku uyandıran ve korkutucu yanlarını kendisinde taşımakla, gerçekliğin kendisi olmakla, üst-insan *büyük* olabilir. Bu büyüklüğüyle üst-insan, insanlığın daha alt aşamalarındaki insanları aşar. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü bu yüksek tipin gelişini muştular: "Üst-insan yeryüzünün anlamıdır" (1955b: 280). Üst-insan yeryüzüne anlam katandır. Bu anlamı yaşama, realiteye yeni anlamlar yükleyerek katar. Bu anlamda üst-insan yaşamın değerlendircisidir. Ama üst-insan yaşama, yaşamın değerini yükseltecek yeni değerler katmakla kalmaz; o "varlık çemberinin sonsuz dönüşünü" kavramış insandır. Başlangıcı ve sonu olmayan oluşu kavramış ve buna evet demiş insandır üst-insan.

Üst-insan, bu sonsuz oluşu ve yaşamı kavramakla, bu sonsuz oluşa ve yaşama 'evet' der. O bu evet deyişiyle, yaşamda korkunç ve kuşkulu olan ne varsa, bunlara da 'evet' demiş olur. Üst-insanın Dionizik insan olması, trajik insan olması Nietzsche'de bu

‘evet’ deyışten, kendisi aynı olanın sonsuz tekrarı olan varlığın, oluşun ve yaşamın bu yapısına evet demekten kaynaklanır. O gerçekliği, bir maya perdesinin ardından görmez; onun gerçekliği, yaşamı çıplaklığında, tüm korkunç yanlarıyla görececek gözleri vardır. Kendi gözleriyle gerçekliği gören üst-insan, yaşamın hazlarına olduğu kadar acılarına da evet der. Üst-insan, yaşama ilişkin yapılan değerlendirmelere, iyi ve kötüye göre yapılan bütün değerlendirmelere hayır derken, bütününde yaşama evet der.

Üst-insan, yaratıcı insandır, yeni değerler ortaya koyan insandır. Bu değer koymasıyla yaşama anlam, yeni anlamlar kazandıran insandır. Böyle olmakla üst-insan, insanlar arasındaki sıralama düzeninde en üstte yer alan insandır: “değerleri *belirleyen* ve yüzyılların istencine yön veren, bu yolla da en yüksek doğaya sahip insanlara yön veren *en üstün insandır* (1996: 657). Bu nedenle “ ‘insanlık’ değil, üst-insan hedeftir” (1996: 658).

Üst-insan, tarihin ileri bir aşamasında ortaya çıkacak olan bir tip değil, mutlu bir rastlantı olarak tarihin belirli dönemlerinde ortaya çıkmış bir tiptir. Üst-insan, yaratmalarıyla, yaşama yeni anlamlar katmasıyla ortaya çıktığı kültürün seviyesini yükseltir. Bu nedenle eğitimin amacı, üst-insanların, “İsa ruhu Caesar”ların yetiştirilmesi olmalıdır.

Nietzsche’ye göre üst-insan, yaşamda değersiz olan ne varsa onu horgören insandır. Onun horgörüsü, özellikle sürü insanını ve sürüce değerlendirmeleri horgörmesidir. Bütün “dünya ötesi umutlar hakkında konuşanları” (1955b: 280) horgörür ve yer yüzüne bağlılığı, kendine, kendi kaderine evet deyişiyile gösterir. Ama üst-insan bu horgörüsüne rağmen, horgördüğü şeylerin her zaman var olacağını da bilir. Yaşamın bir yandan gelişim, atılım olduğunu, diğer yandan düşüş, gerileme, çöküş olduğunu kavrar. Bu görünümünün sonsuzluğunda sever yaşamı ve ona

bağlı kalır. Üst-insan acının, ıstırabın, kederin, sevincin, özlemin, neşenin yaşamın kendisinde olduğunu, bunların sonsuzca tekrarlanmakta olduğunu kavramış insandır. Yaşamın trajik yanını kavramış ve buna evet demiştir. Bu nedenle o, aynı zamanda trajik insandır.

Nietzsche'nin üst-insanı tinin üç değişiminde deve ile aslandan sonra gelen çocuktur. Ona göre, "çocuk masumluktur ve unutuluktur, bir yeni başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir tekerlek, bir ilk hareket, bir kutsal evet-demedir" (1955b: 294). Buradaki evet-deme, "yaratma oyunu için gerekli olan bir kutsal evet-deme"dir (1955b: 294).

Nietzsche'nin insanları derecelendirmesinde en üstün konumu verdiği üst-insan, geleneğin hakikat anlayışının en büyük düşmanı olacaktır. Çünkü o, yeryüzüne bağlı kalmayı, yaşama bütününde evet demeyi kendi yaşamıyla bize gösterir. Geleneğin hakikat anlayışında ise, yaşamdan ve bu dünyadan kişi ne denli uzaklaşıyorsa o denli değerlidir, erdemlidir. Bu yaşamı yadsıyan görünümüyle gelenek, üst-insanın horgördüğü şeylerin başında yer alacaktır.

Nietzsche metafizik düşünce geleneği ile Yahudi-Hristiyan geleneğinin kendi hakikat tasarımına dayanan insanı belirleme biçimine, kendi insan görüşünden hareketle başkaldırmaktadır. Bu iki gelenekte insan, bu dünyayı ne kadar değersiz görüyorsa, hakikî dünya olarak bir öte dünya düşüncesiyle yaşamdan ne kadar kaçırıyorsa o kadar "iyi", "erdemli" insan olarak görülecektir. Oysa, Nietzsche'ye göre, yaşamı bu tarzda değerlendirmek, sürece değerlendirmenin bir biçimidir. Bu türden değerlendirme-ler, yaşamı değersizleştirmenin yanında, yaşama anlam katan yaratıcı insanların değerini de düşürür. Dolayısıyla bu iki geleneğin değerlendirme biçimi, yaşayan, yaşama anlam katan, bu

yaşama bütününde evet diyen, yaşamı değerden düşürecek bir öte dünya umudu taşımayan insanı “kötü”, “ahlâksız”, “erdem-siz” insan olarak görür. Geleneğin düşünce biçiminin özelliklerini taşıyan çağdaş Avrupa kültürü, insanın değerini düşüren bu türden değerlendirmelerle çöküntü içine girmiştir. Bu çöküntünün, *décadence*’ın sonucu olarak ise bu kültürde, bütün bu değerlendirmelerde ortaya konan “hakikatler”e olan inançsızlık ve nihilizm başgöstermiştir.

Çağımızda Bunalım ve Bunalımın Aşılması Sorunu

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe başkaldırıları kendi çağlarını ve çağın içinde bulunduğu durumu bir bunalım durumu olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu filozoflar, geleneğin insana bakışının çağın içinde bulunduğu bunalıma neden olduğunu düşünmektedirler. Bu bunalıma Kierkegaard modern toplum içinde insanın, tekliğinde kişinin içinde bulunduğu durumu çözümleyerek; Marx, bu toplumda insanın kendine ve kendi ürünlerine yabancılaşmasını göstererek, Nietzsche ise *décadence*m, toplumda ve kültürdeki yozlaşmanın ortaya çıkardığı nihilizmi saptayarak işaret etmektedir. Ne var ki, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe başkaldırarak işaret ettikleri bunalımın, kültürdeki bunalımın, 19. yüzyılın bu üç filozofunun düşüncelerini ortaya koymalarından bugüne kadar geçen zamanda da, birçok filozof tarafından, çok daha keskin biçimlerde ortaya konduğunu görmekteyiz. Cornelius Castoriadis bu bunalım saptamalarıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Çağımızda, Batı kültürü süregiden bir bunalım yaşıyor. Bu teşhisin, Rousseau ve romantiklerden, Nietzsche, Spengler, Troçki, Heidegger ve daha da ötesine değin birçok kişi tarafından sayısız kez tekrarlanmış olması geçerliğini yitirmiş olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, bu yazarların büyük bölümünün bunalımı saptamak için kullandıkları yollar da, bilfiil bu bunalımın birer belirtisidir ve yine o bunalıma aittir” (Castoriadis 1993: 69).

Batı kültürünün süregiden bu bunalımı en açık şekilde felsefe-
de dile getirilmektedir. Günümüzde, bunalımı dile getiren kimi
filozoflar, aynı zamanda felsefenin de, bu kültürün bir ürünü
olarak bunalımda olduğunu; çağın bunalımının felsefi düşünme
biçiminin kendisinden kaynaklandığını ve felsefenin sonunun
geldiğini ifade etmektedirler.

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe başkaldırıl-
rının anlamını daha iyi kavrayabilmek için, bu bölümde, kül-
türde yaşanan bunalımın felsefeyle olan bağlantısı üzerine dü-
şünmüş olan çağımız filozoflarından Heidegger ile Derrida'nın
düşüncelerinin kimi yönlerini ele alacağız. Bu iki filozofun
düşünceleri, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe baş-
kaldırma temelinde ifade ettikleri kimi düşüncelerin izlerini ta-
şımaktadır. Ama Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe
başkaldırmalarında dayandıkları temellerin, yani onların insan
anlayışlarının benzeri bir insan anlayışını bu iki filozofta gör-
memekteyiz. Belirli bir insan anlayışına dayanmadıklarından
dolayı, bu filozoflar, bunalımı aşma yönünde yol gösterebilecek
düşünceler sunmamaktadırlar. Şimdi, burada ortaya konan bu
iddiaya açıklık getirmek için, bunalım kavramı çerçevesinde, He-
idegger ve Derrida'nın düşüncelerini ele almak gerekmektedir.

Heidegger'de Bunalım ve Bunalımın Aşılması Sorunu

Martin Heidegger çağın bunalımını, felsefi/metafizik düşünme
biçimiyle bağlantılı görmüştür. Aynı zamanda da, çağımızda
bu düşünme biçiminin kendi sonuna ulaştığını düşünmektedir.
Burada, Martin Heidegger'in bir yazısını temele alarak, onun
“felsefenin sonu düşüncesini” ve felsefedeki bunalımı tartışmayı

amaçlıyoruz. Heidegger'in yazısı "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Ödevi" başlığını taşıyor. Heidegger, bu yazıda iki soru soruyor: "1. Felsefe, günümüzde kendi sonuna nasıl ulaştı? 2. Felsefenin sonunda, düşünmenin ödevi nedir?" (Heidegger 1988: 61).

Heidegger'in sorduğu ilk soruya verdiği yanıt, Heidegger felsefesi sözkonusu olduğunda, artık klasikleşmiş olan bir önermeyle başlar: "Felsefe metafiziktir" (1988: 61). Yani felsefe *aslında* metafiziktir. Felsefe metafizikse, metafizik nedir? Bu noktada, Heidegger'in felsefesindeki metafiziğe ilişkin yapılan birkaç önemli ayrımı ortaya koymamız gerekmektedir.

Metafizik, Aristoteles'teki görünümüyle, yani onun Hristiyanlıktan önceki dönemde "*phusis*, hakkındaki konulardan sonra gelen konular" anlamında *Meta ta phusika* adı verilen kitabındaki görünümüyle, varolanı varolan olarak (to on he on) araştırır. Aristoteles'in kendisi varolan olarak varolanı araştıran felsefeyi *protē philosophia* olarak adlandırır. Bu bugün anlaşıldığı anlamdaki ontolojiye denk düşer. Daha sonraları, *phusis*, doğa hakkındaki konulardan "sonra gelen" anlamındaki *meta*, fizik olanın, deney alanında mevcut olanın ve duyulur dünyanın (*mundus sensibilis*'in) ötesinde olma anlamına dönüşür. Yani kitap ismi olan *Meta ta phusika*'daki *meta*, şimdi artık "sonra" (*post*) anlamında değil, "geçme", "aşma" (*trans*) anlamında kullanılır (Heidegger 1977: 12). Böylece metafizik, deney alanını aşan, duyular-üstü (Übersinnlich) olan varolanları araştıran bilim anlamını kazanmaktadır. Metafizik böylece duyular-üstü olandan sözeder: yani tanrı, bir bütün olarak dünya ve ruh hakkında konuşur. Metafiziğin hakkında konuştuğu bu nesneler, metafiziğin üç disiplinine karşılık gelir: Tanrı-*theologia rationalis*, bir bütün olarak dünya-cosmologia *ratonalis* ve ruh-*psychologia rationalis*. Bu üç disiplinin adlarında tek-

rarlanan *rationalis*'in de gösterdiği gibi, bu metafizik “bilimler”, deney bilimleri değil, tersine akılda kaynağını bulan rasyonel bilimlerdir. Bunun yanında Aristoteles'in *Meta ta phusika*'sında varolan olarak varolan hakkında konuşulmaktadır. Varolanı varolan olarak ele alan disipline ise genel metafizik, *metaphysica generalis* denir ve Descartes'tan bu yana genellikle ontoloji olarak adlandırılır (1977: 14). *Metaphysica generalis*, yukarıda belirtilen üç disiplinden oluşan *metaphysica specialis* ten, “özel metafizik”ten ayrılır.

Heidegger'in felsefe olarak gözönünde bulundurduğu, bu genel metafiziktir, ontolojidir. Burada, onun yaptığı bir başka ayrımın da gösterilmesi gerekmektedir: varolan (Seiende) ile varlık (Sein) ayrımını. Heidegger'e göre, varolan ile onun varlığı aynı şey değildir (1983: 33). Heidegger'e göre metafizik “varolanın varlığı nedir?” diye sorar. Metafizik varolanı varolan olarak incelerken, varolanın varlığını soru konusu edinir. Ama metafizik, varolan ile varlığın ayrımını gözönünde tutmaz. Bu nedenle, metafizik varolanın varlığını her soruşunda, varolanı açıklığa kavuşturmayı denerken, varlığı gizlemektedir. Böylece tüm metafizik tarihi, bir “varlığın unutulmuşluğu” (Seinsvergesenheit) tarihidir. Heidegger'e göre “varlığın unutulmuşluğu, varlığın varoldan farkının unutulmuşluğudur” (1952: 336).

Varolanın varlığını soran, ama aynı zamanda, bu soruşuyla varlığı hep gizleyen felsefe/metafizik, kendi başlangıcından bu yana, varolanın varlığını, her zaman, temel, neden, ilke, (*arkhē, aition*, Prinzip) olarak kavramıştır. Temel, neden, ilke ise her zaman bir bulunuş (Anwesenheit), bir şimdide bulunuş olarak kendini gösterir (1988: 62). Varlığın bir bulunuş olarak, bir şimdide bulunuş olarak temellendirilmesi, varlığın varolanlara göre, varolanların temellendirilmesine göre ele alınması anla-

mına gelir. Varlığı varolanlara göre ele alan ve varolanlara göre ele aldığı için varlığı unutan metafizik, varolanların varlığını soruşturduğu her yerde bu varlığı gizler. İşte burada, bir metafizik sorudan -neden hep varolan var da hiç yok? sorusundan- yola çıkarak metafiziği aşma yoluna giren düşünmenin (Denken) başlangıcı ve onun metafizik düşünceden farkı ortaya çıkar. Bilindiği gibi, bu Düşünme'nin kendi yolunda vardığı ilk aşama, "hiçin hiçmesinin" (1994: 34) düşünülmesidir.

Varlığı varolanlardan hareketle ele alan metafiziğin/felsefenin sonu tam olarak nerede bulunur? Heidegger'e göre bu son, felsefenin, metafizik olarak tamamlanmasıyla ortaya çıkar. Bu tamamlanma, kaynağı felsefe olan bilimlerin, felsefeden yola çıkarak varolanın her alanına yayılmasıyla, varolanlar alanının (felsefenin soru konusu ettiği bu alanların) bilimlerce kuşatılmasıyla gerçekleşir: yani bilimselliğin modern toplumdaki temel çizgisini kendinde toplayan tekniğin varolanların bütününe yayılmasıyla. Bu nedenle "felsefenin sonu, bilimsel-teknik bir dünyanın ve bu dünyaya uygun toplum biçiminin iradeye dayalı kuruluşunun zaferi olarak görünür. Felsefenin sonu Batılı-Avrupalı düşünme üzerinde kurulan dünya uygarlığının başlangıcı" anlamına gelir (1988: 65). Böyle bir sonla birlikte, Heidegger, "Düşünme"yi -felsefi, metafizik düşünmeyi değil, varlığın sesine kulak veren düşünmeyi, düşünürce düşünmeyi-, varlığın ışığında, varlığın açıklığında (*alētheia*) varlığın düşünülmesi olarak gösterir. Metafiziğin/felsefenin düşünme biçiminin karşısına çıkarılan böylesi bir düşünme kavramı çerçevesinde Heidegger, metafizikle birlikte, başlangıçtan bu yana, düşünmenin kendi ögesinden (varlığı düşünmeye muktedir olma anlamında) uzaklaşarak *tekhne'*ye dönüştüğünü ileri sürer: "Düşünme kendi ögesinden uzaklaşmak yoluyla sona erdi-

ğinde, bu kaybın yerini, kendine *tekhne* olarak, eğitimin aracı olarak (...) geçerlik kazandırarak doldurur” (1976: 317). Böylece felsefe en yüksek nedenlerden hareket eden bir açıklama tekniği haline gelir ve “artık düşünülmez de, ‘felsefe’yle iştil edilmiş” (1976: 317). İşte düşünme artık Heidegger’in anladığı anlamda düşünme olmaktan çıktığı için, Heidegger’e göre, başlangıcı Platon ve Aristoteles’e değin uzanan düşünmenin teknik yorumlanmasından kendimizi kurtarmalıyız (1976: 314). Bu da şu anlama gelir: kendimizi metafizikten kurtarmalıyız.

Heidegger, metafizik düşünme biçiminin, varolanı temellendirirken varlığı unutan düşünme biçiminin, bu düşünme biçimi üzerinde kurulan kültürü bunalıma soktuğunu düşünmektedir. Bunalım bu düşünme biçiminin, gitgide tekniğe dönüşen düşünmenin bunalımıdır. Bu düşünmenin ya da düşünmenin teknik yorumunun yol açtığı en temel sorun, tekniğin varolanların bütününe yayılmasıyla, yani tekniğin düşünmeye egemen olmasıyla insanın yurtsuz (*Heimatlos*) kalışdır. İnsanın yurtsuzluğu ise Heidegger’e göre, “varlık unutulmuşluğunun bir işaretidir” (Heidegger 1976: 339). Yurtsuzluk, ona göre, bu unutulmuşlukla, insanın varlığın uzağına düşmesi, varlığa olan yakınlığını yitirmesidir.

Bunalım ve insanın bu bunalım içindeki yurtsuzluğu, Heidegger’e göre, bir sürecin sonucudur. Bu bunalımı ortaya çıkaran süreç, düşünmenin ve dilin kendi özünden uzaklaşması sürecidir. Heidegger’e göre, düşünme ve dil metafiziğin egemenliğinde kalarak, bizden kendi özünü gizlemektedir. Düşünmenin tekniğe dönüşmesi ve dilin bizden kendisinin “varlığın hakikatinin evi” olduğunu gizlemesi (1976: 318) insanı çağımızda yurtsuz bırakmıştır. İnsanın bu yurtsuzluktan kurtuluşu ve bunalımın aşılması ise, insanın varlığın açıklığında durarak varlığın sesine

kulak vermesine, yani düşünmeyi metafizik düşünme olmaktan çıkarmasına bağlıdır. Buna göre, bunalımın aşılması, metafiziğin aşılmasına bağlıdır.

Derrida'da Bunalım ve Bunalımın Aşılması Sorunu

Bunalım sorunu çerçevesinde ele aldığımız ikinci filozof J.Derrida ise, çağın bunalımını dile getirirken dilden ve göster-geden (signe) hareket etmektedir. Ona göre bugün “dil sorunu” diğer sorunlar arasında sayılabilecek olan herhangi bir sorun değildir (Derrida 1967a: 15). Dil alanında yapılan araştırmalar, “kendi yönelim, yöntem ve ideolojilerinde farklılıklar taşıyan araştırmalar ve söylemler” artık küresel (mondial) bir ufka sahiptirler (1967a: 15). Bu alanda bir enflasyon söz konusudur. Bu aynı zamanda bir değer yitimini de (dévaluation) göstermektedir. Derrida'ya göre “‘dil’ göstergesinin bu enflasyonu, göstergenin kendisinin enflasyonudur ...” (1967a: 15). Böylece Derrida, göstergeyle bir değer yitimine, bir bunalıma işaret etmektedir. Ama bu bunalım, aynı zamanda bir belirtidir. Bu belirtir, “tarihsel-metafizik bir çağın, sorunsal olan kendi ufkunun tümünü en sonunda dil olarak belirlemesi *gerektiğine* işaret etmektedir” (1967a: 15). Böylece Derrida “kökü ve içerdikleri” nedeniyle “baştan başa metafizik” (1994: 29) olan gösterge kavramından ve onun değer yitiminden yola çıkarak, bir dönemin -kendi sorunsal ufkunu dil olarak belirlemesi gereken bir dönemin- sınırlarını ortaya koymaya çalışır.

Derrida'nın hareket noktasını oluşturan gösterge kavramının tarihi oldukça eski olmakla birlikte, bu kavramı kendi düşüncelerinin temeline koyan kuramlar, yani göstergebilim ku-

ramları çağımızda ortaya çıkmışlardır. Göstergebilim alanında Charles Sanders Peirce ve Ferdinand de Saussure öncü olarak kabul edilmektedir. Bu iki isimden ikincisi, yani Ferdinand de Saussure, kendi gösterge tanımıyla tüm 20. yüzyıl göstergebilim kuramlarını etkilemiş ve “yapısalcılık” (dolayısıyla da yapısalcılık-sonrası) başlığı altında toplanan düşüncelerin birincil kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle gösterge kavramının çeşitli tanımlarını, Derrida’nın düşüncelerinin de temelini oluşturan bu ilk kaynaklarında ele almak, Derrida’nın bu kavrama yüklediği anlamı daha belirgin kılmak bakımından yararlı olur.

Ch. S. Peirce’a göre “gösterge, bir açıdan başka bir şeyin yerini alan” bir şeydir (Peirce 1986: 66) Göstergenin bu tanımından hareketle Peirce gösterge ile temsil etme (representation) arasında bağlantı kurmaktadır. Temsil etme de, ona göre, başka bir şeyin yerini tutmadır (1986: 65). Gösterge bir kişiye yöneliktir ve bir kişinin zihninde eşdeğerde olan ya da daha gelişmiş başka bir gösterge yaratır. “Gösterge bir şeyin, kendi nesnesinin yerini alır. Bu nesnenin yerini, tüm bakımlarından değil, benim arasına temsil edenin *temeli* olarak da adlandırdığım bir ideye gönderme içinde alır” (akt. Fitzgerald 1996: 42). Peirce göstergenin bir nesnenin yerini aldığını ve bir kişinin zihninde bir başka (eşdeğer ya da daha gelişmiş) göstergeye yol açtığını söylemektedir. Böylece göstergeler arasında bir zincir ortaya çıkmaktadır. Bir gösterge, göstergeler zincirinin bir halkasını oluşturmaktadır. Peirce’ın bu düşüncesi Derrida’nın biraz sonra ele alacağımız düşüncelerinin temelinde yer almaktadır.

Derrida’nın gösterge kavramına ilişkin düşüncelerinin temelinde yer alan ikinci görüş Saussure’ün görüşüdür. Saussure *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitabında dil alanında çeşitli ayrımlar yaparak işe başlamaktadır. Buradaki en temel ayırım dil ve

söz ayrımıdır: Söz “her zaman bireyseldir” (Saussure 1968: 30). Sözün bireysel olmasına karşılık, dil toplumsal bir olguyu dile getirmektedir. Dilin sözden farkını ortaya koyarken, Saussure, aynı zamanda “1. toplumsal olanı bireysel olandan, 2. özsel olanı ikincil olandan, az çok rastlantısal olandan” (1968: 30) ayırmaktadır. Sözün bireysel olması karşısında dil, Saussure’e göre, “konuşan öznenin bir işlevi değildir, bireyin edilgin bir biçimde belleğinde tuttuğu üründür” (1968: 30). Bu toplumsal ürün, Saussure’e göre göstergelerden oluşmaktadır; “o bir göstergeler dizgesi”dir (1968: 32).

Dil bir göstergeler dizgesiye, Saussure’ün kendi araştırma alanını (dil alanını) belirleyebilmesi için göstergeden ne anladığını ortaya koyması gerektiği açıktır. Saussure’e göre “dilsel gösterge (*signe linguistique*), bir şey ile bir adı değil, bir kavram ile bir işitsel imgeyi birbirine bağlar” (1968: 98). İşitsel imge, sesin ruhta bıraktığı etkidir, “duyularımızın tanıklığına dayalı olarak bizde oluşan tasarımdır”(1968: 98).

Burada üç kavram ortaya çıkmaktadır: Gösterge, işitsel imge ve kavram. Saussure söz konusu edinilen bu üç kavramın anlam belirsizliğini ortadan kaldırmak için, bunları birbirini çağrıştıran adlarla ortaya koymayı önermektedir: “Bütünü göstermek için *gösterge* (*signe*) sözcüğünü kullanmayı, *kavram* ile *işitim imgesi*’nin yerine sırasıyla *gösterilen* (*signifié*) ile *gösteren*’i (*signifiant*) koymayı öneriyoruz” (1968: 99). Böylece Saussure’ün gösterge tanımında, “gösterge”, gösterilen ile gösterenin birleşmesinin (*association*) sonucu olarak ortaya çıkan bütün olarak tanımlanmaktadır (1968: 100). Gösteren ile gösterilen tek ve aynı olan bir üretimin iki yüzü gibidir. Ama Saussure’e göre, “göstereni gösterilenle birleştiren bağ keyfidir” (1968: 100). Gösterge, gösteren ile gösterilenin birleşmesinden oluşan

bir birlik olarak düşünüldüğünden, Saussure dil göstergesinin de keyfi olduğunu savunmaktadır (1968: 100). Saussure'ün verdiği örneğe göre, “kızkardeş” kavramının, onu gösteren k-ı-z-k-a-r-d-e-ş seslerinin bu şekilde dizilişiyle hiçbir iç bağı yoktur (1968: 100). Başka bir dildeki başka herhangi bir diziliş de onu aynı oranda gösterebilir.

Peirce ve Saussure'ün gösterge kavramına yükledikleri anlamlar, Derrida'nın, kendisinin Batı metafiziği olarak adlandırdığı metafizik tarihini eleştirmesine olanak tanımaktadır. Yukarıda da söylendiği gibi Derrida, gösterge kavramını metafizik bir kavram olarak görmektedir. Gösterge kavramı ve bu kavramın geçirmiş olduğu dönüşümler, Derrida'nın dilinde, Batı metafiziğinin ve bu metafiziğin artık sonuna yaklaşmış olan tarihinin sınırlarını gösteren bir kavram haline gelmektedir.

Derrida, bu sorun çerçevesinde, Saussure'ün yapmış olduğu gösteren-gösterilen ayırımına dikkat çekmektedir. Ona göre, Saussure gösteren ile gösterileni kesin bir biçimde ayırmakla, kendi başına gösterilen bir kavramı, konuşulan dilden bağımsız, gösterenler sisteminden bağımsız bir gösterilen kavramını düşünme olanağını açık bırakmaktadır (1994: 34). Böylece Saussure, “özünden ötürü, kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak, gösterenler zincirinden arta kalacak ve belli bir noktada, artık kendisi gösteren olarak işlev göremeyecek olan” (Derrida 1994: 35) ve Derrida'nın “transsendental gösterilen” olarak adlandırdığı şeyi haklı çıkarmaktadır. Oysa Derrida'ya göre, bütün gösterenlerin gösterdiği böylesi son bir gösterilen, her metafiziğin kendi sistemi içinde kabul ettiği ve kendi sistemini bunun üzerine kurduğu bir transsendental gösterilen yoktur.

Tüm metafizik tarihi bir transsendental gösterileni, temel,

merkez olarak almıştır. Bu aynı zamanda Derrida'nın "bulunuş metafiziği" (*métaphysique de la présence*) dediği şeyle ilgilidir. Bulunuş metafiziği (ya da Derrida'da aynı anlama gelen Batı metafiziği) varlığı bulunuş (*présence*-şu anda bulunuş, mevcudiyet) olarak belirlemektedir. Ona göre "gösterilebilir ki, temel, ilke ya da merkeze verilen tüm adlar (*eidos, arkhe, telos, energeia, ousia, aletheia*, transsendentalite, bilinç, tanrı, insan vs.) her zaman bir bulunuşun değişmezliğini gösterirler" (1967b: 411). Oysa Derrida, yukarıda da belirtildiği gibi, tüm gösterenlerin gösterdiği bir transsendental gösterileni, bir merkezi, bir temeli kabul etmemekte; sadece göstergelerin bir zinciri, göstergelerin sonu gelmez bir biçimde birbirlerine dönüşümünü kabul etmektedir. Bu düşünceleriyle Derrida, Peirce'ın gösterge kuramına bağlanmaktadır. Her gösterge bir başka göstergeye yol açar ve bir merkezin, "transsendental bir gösterilenin mevcut olmaması anlamlama (*signification*) alanını ve oyununu sonsuzca genişletir" (1967b: 411).

Derrida'ya göre, transsendental gösterilenin olanağı tartışma konusu yapıldığı anda ve gösterilen her şeyin aynı zamanda bir gösteren olduğu kabul edildiği anda, gösteren-gösterilen ayrımı da (dolayısıyla Saussure'ün tanımladığı anlamda gösterge de) sorunlu hale gelmektedir (1994: 35). Baştan sona metafiziğin yükünü taşıyan gösterge kavramının sorunlu bir hale gelmesi, bütününde 'bulunuş metafiziği' olarak belirlenen metafiziğin de sorunlu hale gelmesini gösterir.

Bir sorun haline gelen ve bir sona yaklaşan metafiziği Derrida nasıl görmektedir? "Pre-Sokratiklerden Heidegger'e kadar" tüm bir metafizik tarihi, Derrida'ya göre, "hakikatin kaynağını logos (söz, akıl)" olarak belirlemiştir (1967a: 11). Bu anlamda metafizik, logos'u, sözü, konuşmayı merkeze alarak, yazıyı dış-

lamıştır. Derrida'ya göre metafizik, yazıyı, bulunuşa (présence) daha yakın gördüğü tam konuşmanın (parole pleine) bir çevirmeni (1967a: 17) olarak görmüş ve söz karşısında ikincil bir konuma itmiştir. Metafizik tarihi içinde değerlendirdiği Rousseau'nun şu ifadelerini Derrida kendi düşüncesini temellendirmek için kullanmaktadır: "Yazı konuşmanın temsilinden başka bir şey değildir" (akt. Derrida 1967a: 42). Yazı, logos'u merkeze alan (logocentrique) bulunuş metafiziğince, konuşan sesin bir temsili olarak görülmüştür. Ama metafiziğin yazı derken göz önünde tuttuğu, sadece sesçil (phonetic)-alfabetik yazıdır. Derrida'ya göre de, "alfabetik yazı gerçekten sözü temsil eder" (1994: 47). Bununla birlikte biz kendimizi sesçil-alfabetik yazı ile sınırlamazsak ve "salt fonetik yazı bulunmayışı olgusunun (göstergelerin, noktalama işaretlerinin, aralıkların, çizgi-ışaretlerinin (grapheme) vb., işleyişinin kaçınılmaz ayrımlarının zorunlu kıldığı yer-dağılımı (espacement) olgusunun doğurduğu nedenlerden dolayı sonuçlarını da çıkarırsak sesçilci (phonologiste) veya akıl-merkezci (logocentrisme) tüm mantık sorunsal hale" gelmektedir (1994: 47-48).

Derrida, metafiziğin kabul ettiği, sözün bir temsili olarak görülen alfabetik yazı kavramı yerine, yeni bir yazı kavramının ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yeni bir metin anlayışının, metafiziğin ve bu metafiziğin ortaya çıkardığı sorunların aşılması yönünde bir adım olacağını düşünmektedir. Ama Derrida bu metafizikten tam bir kopuşun olamayacağı görüşünü benimser. Yapı, gösterge gibi aynı zamanda metafiziksel olan kavramlar, ikili bir anlama sahip olan kavramlardır. Bu kavramlar "akıl-merkezli (logocentrique) ve ırk-merkezli (ethnocentrique) dayanakları hem desteklerler hem de sarsarlar" (1994: 44). Yani Derrida, bu kavramların kullanımından, metafiziğin dilini ko-

nuşmaktan vazgeçilemeyeceğini düşünmektedir. Derrida'nın bu konudaki tutumunu şu pasaj yeterince göstermektedir:

“Biz bu kavramları ıskartaya çıkarmak istemedik, zaten bunu yapabilecek durum da yok. Hiç kuşkusuz, göstergebilimin içinde, kavramları dönüştürmek, onları yerlerinden etmek (*déplacer*), varsayımlarına karşı çıkmak, onları başka zincir halkalarına yeniden-kaydetmek (*réinscrire*), çalışma alanını azar azar değiştirmek, ve böylece yeni biçimlenmeleri (*configuration*) üretmek gerekir; ben kesin bir kopuşa (*rupture*), bugün sık sık denildiği gibi, epistemolojik bir kesintinin (*coupure*) biricikliğine (*unicité*) inanmıyorum” (1944: 44).

Derrida'ya göre metafiziğin dilini kullanmak kaçınılmazdır; ondan kesin bir kopuş olanaklı değildir.

Biraz önce aktarılan düşünceler, Derrida'nın yapısöküm (*deconstruction*) kavramının anlamını ortaya koymaktadır. Derrida bu kavramın anlamını, Heidegger'in “tahrip etme” (*Destruktion*) kavramıyla bağlantısı içinde belirlemektedir. Heidegger “varlık sorunuyla ilgili bir saydamlığın (*Durchsichtigkeit*), ancak bu varlığın kendine özgü tarihinden yola çıkıldığında kazanılabileceğini”, bu nedenle de “katılaşmış olan geleneğin gevşetilmesi (*Auflockerung*) ve bu gelenek aracılığıyla gizlenmiş olanın açığa çıkarılması gerektiğini” savunmaktadır (Heidegger 1993: 22). Bu, Heidegger'e göre, varlık tarihinin “tahrip edilmesi” (*Destruktion*) anlamına gelmektedir. Derrida da kendi yapısöküm kavramıyla aynı şeyi savunmaktadır. O, *Gramatoloji*'de bu iki kavramı aynı anlamda kullanmaktadır: “... tahrip etme (*destruction*) bir yok etme (*démolition*) değil, daha çok (bir şeyin) tortusunu-temizleme (*dé-sédimentation*), yapısını-sökme (*deconstruction*) ...” anlamına gelmektedir (Derrida 1967a: 21). Yapısöküm, bir şeyi ortadan kaldırmayı, bir kavramı kullanmak-

tan vazgeçmeyi değil, yukarıda geçen ifadelerle, “kavramları dönüştürmeyi”, “onları yerlerinden etmeyi”, “onları başka zincir halkalarına yeniden kaydetmeyi”, “çalışma alanını azar azar değiştirmeyi” ifade etmektedir.

Derrida'nın yukarıda değindiğimiz yeni yazı anlayışı, gösterge kavramına onun yüklemiş olduğu anlam göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır olmaktadır. Derrida'ya göre, “söz konusu olan yeni bir yazı kavramı üretmektir” (1994: 49). O, bunu *gramme* veya *différance* olarak adlandırmaktadır. *Différance* sürekli bir fark ve ertelenişi dile getirmek için kullanılmaktadır. Sürekli erteleniş ve farklılaşma bir gösterenin, sadece gösterenler zincirinde bir halka olduğunu ve gösteren ile gösterilen arasında doğrudan bir anlam ilişkisinin olmadığını, her anlamlama (signification) sürecinin ayrımların, izlerin (traces) bir oyununa bağlı olduğunu göstermektedir. Bu, transsendental bir gösterilenin olmadığı anlamına gelmektedir. Derrida'ya göre, “bu ayrımlar oyunu, hiçbir anlamda bir ‘yalın’ ögenin kendi kendiliğinden bulunmasını (présent) ve kendisinden başkasına gönderme yapmamasını yasaklar. İster sözlü söylem, ister yazılı söylem düzeyinde olsun, hiçbir öge sadece kendi kendinde bulunmayan bir başka ögeye gönderme yapmadan gösterge olarak işlev görmez” (Derrida 1994: 49). Dolayısıyla kesiksiz bir zincirleniş söz konusudur. Bu göstergeler zincirinin dışında kalan bir “tam bulunuş”, dolayısıyla da bir “tam anlam” hiçbir zaman söz konusu olamaz. Derrida'ya göre, “bu zincirlenme, bu doku, başka bir metnin dönüşümünden başka bir yerde kendini üretmeyen metindir” (1994: 50). Hiçbir şey hiçbir yerde ne salt olarak “bulunur” konumunda ne de salt olarak “bulunmaz” konumundadır. Baştan sona ayrımlar söz konusudur. Böylece herşey bir metnin bir başka metne geçişi olarak görülmektedir.

Bu nedenle Derrida, metnin dışında kalan, metin olmayan bir şeyin olamayacağı görüşünü benimsemektedir.

Derrida dünyayı bir metin olarak, sürekli birbirine dönüşen göstergelerin ve bu göstergelerin ayrımlaşmalarının oluşturduğu kendi içinde devingen bir metin olarak görmektedir. Herşey göstergelerin zincirlenmelerinden (başı ve sonu olmayan bir zincirlenmeden) oluşmaktadır. Metafizik düşünce, bu sonsuz zincirlenmeyi kendisinin mutlak olarak adlandıracağı bir noktada keserek ve bütün gösterenlerce gösterilen ve kendisinin hiçbir şeyi göstermediği sonul bir gösterilen belirleyerek, bu hareketi belirli bir anda dondurmaktadır. Oysa kendisi başka bir şeyi göstermeyen, yani kendisi gösteren olmayan bir gösterilen yoktur. Evren göstergelerden oluşan bir ağdır. Her şey ayrımların oyununa, *différance*'a göre belirlenir. Bir şey başka bir şeyin izini kendinde taşır; bu ortaya çıkan şey birdenbire ve kendiliğinden ortaya çıkmış değildir, bir başkasının dönüşmüş halidir.

Bu düşünceleri ortaya koyarken Derrida, Descartes'tan bu yana felsefe içinde etkin olan özne-nesne ikiliğini aşmayı amaçlamaktadır. Ona göre "*différance*ın (...) bir öznesi, ajanı, yazarı ve ustası yoktur. Öznellik (subjektivité) -nesnellik gibi- *différance*'ın etkisidir" (1994: 54).

Yukarıda düşüncelerini ele aldığımız Heidegger ve Derrida'nın bunalımına ilişkin görüşleri şöyle özetlenebilir: Bunalım, metafizik düşünme biçiminin ve bu düşünme biçimine dayanan Batı düşünce geleneğinin bunalımıdır. Heidegger tüm bu geleneğin varolanı varolan olarak ele aldığını ve sürekli olarak varlığı unuttuğunu söylemektedir. Bu varlığın unutulmuşluğu, düşünmenin tekniğe dönüşmesidir. Düşünmenin tekniğe dönüşmesi ise, varolanların bir temele, nedene, ilkeye (αρχή, αιτιον, Prinzip) göre ele alınmasının, yani varolanların varlığının hazır

bulunan bir en yüksek nedene göre temellendirilmesinin bir sonucudur. Geleneğin ortaya çıkardığı bunalımdan kurtulabilmemizin koşulu ise, düşünmeyi, böyle bir düşünme olmaktan çıkarabilmemizde yatar. Ayrıca Heidegger, metafiziğin düşündüğü tarzda düşünmenin tamlığına eriştiğini, yani felsefenin sonunun geldiğini de düşünür. Ama, bu sonla birlikte, bizim metafizik/felsefi düşünme biçiminden kurtulup kurtulamayacağımız belirsiz kalır. Heidegger'in bize tek söylediği, bu tarz bir düşünmenin "yolda" olduğudur. Heidegger'in yaptığı, yolun kendisine, yolda olan düşünmeye bir çağrıdır.

Heidegger'le aynı düşünce çizgisinden hareket eden Derrida ise, yine Heidegger'in yaptığı gibi, metafizik düşünme geleneğinin yarattığı bunalımı saptamış, bu bunalıma geleneğin söz merkezli ya da akıl-merkezli (logocentrique) yapısının neden olduğunu söylemiştir. Ona göre, böylesi bir söz, akıl merkezli düşünme biçimi, bütün gösterenlerin gösterdiği son bir merkez arayışı içerisinde olmuştur ve varolanı bu son, hazır bulunan bir merkeze göre temellendirmek istemiştir. Merkeze de, filozoflar bu geleneğin bütün bir tarihi boyunca, eidos, arkhe, ousia, tanrı, insan gibi değişik adlar vermişlerdir. Onun, geleneğin düşünme biçimi karşısında ortaya koyduğu şey ise, yeni bir yazı anlayışı (yani herşeyi bir metin olarak görmek) ve anlamın ayrımların, izlerin bir oyununa bağlı olduğu *différance* düşüncesidir. Ama Derrida, metafizik düşünme biçiminden kurtulamayacağımızı da düşünmektedir. Yani, ona göre, bu düşünme biçiminin ortaya çıkardığı bunalımdan "kurtuluş" yoktur.

Heidegger ve Derrida'nın düşüncelerinde, bu iki filozofun metafizik düşünme geleneğine yönelttikleri eleştiri temelsiz kalmaktadır. Heidegger'in ortaya attığı "varlığın düşünülmesi" ya da "varlığın kendisini düşünmeye açması, varlığın kendi-

ni düşündürmesi” düşüncesinde ve bu düşünceyle bağlantılı “felsefenin sonu” düşüncesinde “felsefenin sonunun (...) ilanının ‘kuramsal’ temeli ancak Heidegger’in, olandan ya da olanın varlığından ayrı bir ‘Varlık düşüncesi’ ya da ‘Varlığın anlamına ilişkin düşünce’ bulunabileceği savından hareket edildiği taktirde bir anlam kazanır” (Castoriadis 1993: 84). Castoriadis’e göre bu düşünce kısır bir düşüncedir. Çünkü, ‘Varlık düşüncesi’nin nasıl bir düşünce olduğu belirsizdir ve bizi hiçbir yere götürmez. Bu nedenle “Heidegger taklitçilerinin bu yönde herhangi bir şey üretmekte yetersiz kalmaları ve kendilerini geçmişin filozoflarının bitmek bilmez ‘yorum’u ve ‘yapı-sökme’ sine vermek zorunda kalmaları şaşırtıcı değildir” (1993: 84,85). Bu anlamda, Heidegger’in geleneğin (metafiziğin) düşünme biçiminden, “düşünmenin teknik yorumundan kendimizi nasıl kurtaracağımız” belirsiz kalmaktadır.

Derrida’da da Heidegger’deki sorunun bir benzerini görmekteyiz. Ancak Heidegger, düşünürce düşünme yoluyla bu metafizikten kurtulmanın yoluna girdiğimizi düşünürken, Derrida metafizikten, akıl-merkezli düşünceden kendimizi tam olarak kurtaramayacağımızı düşünmektedir. Derrida’nın metafizik düşünceye karşı olarak geliştirdiği *différance* düşüncesiyle kendimizi “ayrımların sürekli oyunu” içine bırakabiliriz ancak. Bu da bizim sürekli bir bunalımın içinde yaşayacağımız anlamına gelir.

Heidegger ve Derrida’nın bunalımın kaynağı olarak gördükleri metafiziğe karşı çıkışlarının temelsiz kalmasının nedeni, onların Kierkegaard, Marx ve Nietzsche gibi geleneğe başkaldırıyı anlamlı kılan bir insan görüşüne dayanmamalarıdır. Onlar Kierkegaard, Marx ve Nietzsche’nin ortaya koydukları türden bir insan görüşü ortaya koymayı, onların insanı merkeze almalarını

metafizik düşünce geleneğini sürdürmek olarak görecektir. Batı düşünce geleneğinin düşünme biçiminin insanın değerini düşürdüğü, insanı kendine yabancılaştırdığı düşüncesi, Heidegger ve Derrida'ya göre metafizik düşünme biçimini sürdüren bir düşünce olacaktır.

Heidegger ve Derrida'nın, metafizik düşünce geleneği çerçevesinde Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'ye yaklaşımı aynıdır. İkisi de, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'yi bu geleneğin içinde düşünmektedir. Onlara göre, bu üç filozof geleneğe karşı bir tavır içinde yer alsalar da, geleneğin varlığı en yüksek ilkeye göre temellendiren düşünce biçimini kendilerinde taşımaktadırlar.

Farklı bir düşünme çizgisinden hareketle Arendt de aynı sonuca varmıştır. Ona göre "19. yüzyıldaki geleneğe başkaldırı, bütünüyle geleneksel bir çerçevede kalmıştır" (Arendt 1993: 27). Arendt'e göre, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin düşünceleri, otoritesini artık kaybetmiş olan bir geçmişi bize gösteren yön levhaları gibidirler (Arendt 1993: 28). Onlar herhangi bir otoritenin yönlendiriciliği olmadan düşünmeyi denemişler, ama düşünceleri bu büyük geleneğin "kategorilerinin çerçevesi" içinde kalmıştır (Arendt 1993: 28). Arendt bu büyük geleneğin sonunda yeralan bu üç filozofun, geleneğin bu kategorilerinin çerçevesi içinde kalışını ise, onların, gelenek tarafından karşıtlıklarla ortaya konan şeyleri tersine çevirmelerine (turning-about) bağlar: "karşıt olan yanlardan birinin hararetle savunulması -*intellectus*'a karşı *fides*, kurama karşı pratik, kalıcı, değişmeyen, duyularüstü hakikate karşı duyulur, dayanıksız yaşam- zorunlukla yadsınan karşıtını açığa çıkarır ve karşıtlıklardan her iki tarafın kendi anlam ve önemlerini bu karşıtlıktan aldıklarını gösterir" (Arendt 1993: 35, 36). Buna göre Arendt, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneksel karşıtlık ilişkilerini, geleneğin bu ilişki-

de öne çıkardığı yönün tersini öne çıkararak sürdürdüğünü düşünmektedir. Yani Arendt'e göre, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche geleneğin sonunda yer almakta, ona başkaldırmakta, ama yine de onlar bu kavramsal çerçeve içerisinde kalmaktadırlar.

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin, Heidegger, Derrida ve Arendt'in iddia ettiği gibi, geleneğin içinde mi oldukları, yoksa onların bu geleneği geride mi bıraktıkları sorunu bize çok önemli bir sorunmuş gibi gelmemektedir. Burada önemli olan şey, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğin düşünme biçiminin ortaya çıkardığı bunalım karşısındaki başkaldırılarının ardaşanında yeralan insan görüşlerinin benzerini, aynı bunalım saptamasını yapan Heidegger ve Derrida'nın düşüncelerinde bulamamamızdır. Gerçi Heidegger, metafizik düşünceyle düşünmenin tekniğe dönüşmesinin bir sonucu olarak insanın "yurtsuz" kalmış olmasının, çağımızda insan açısından bir tehlike oluşturduğunu düşünmektedir. Ama bu "yurtsuzluk" durumunda da öne çıkarılan şey, insan değil varlıktır. İnsanın varlıkla olan bağında, önemli ve belirleyici olan yan varlığın kendisidir. Bu nedenle, metafizik düşünce geleneğiyle değerinden düşürülen -ya da Heidegger'in dediği şekliyle "unutulan"- varlık Heidegger'in metafiziğe karşı çıkışında belirleyici olan şeydir. Derrida ise, herhangi bir antropolojik temele dayanmak şöyle dursun, her türlü "temel" düşüncesine karşı çıkmaktadır. Herhangi bir şeyi temele almak, metafizik düşünce geleneğinin yaptığı gibi "bütün gösterenlerin gösterdiği bir merkez" fikrini ortaya atmak demektir. Bu tarzda düşünmek ise, Batı kültürünü çağımızda bunalıma sokmuştur. Ama, Derrida bu bunalımı aşmanın -yani metafiziği aşmanın- olanaklı olmadığına da inanmaktadır.

GÜNÜMÜZDE BUNALIM

Yukarıda Costariadis'in de dediği gibi, Batı kültürü süregiden bir bunalım yaşamaktadır. Bu kültürün kendi bunalımını dünya ölçeğine taşımasıyla da, bu bunalım artık yalnızca “Batı”yı ilgilendiren bir sorun olmaktan çıkmıştır. Günümüzdeki bunalım kendisini bütün toplumlarda ve kültürlerde göstermektedir.

Günümüzdeki bunalım, belirli bir *ideolojinin*, bütün ideolojilerin sonunun geldiğini ilân etmesinde kendini gösteriyor. Bu aynı zamanda, çağın yaşadığı nihilizmi aşma -kendine yeni “hakikatler” yaratarak nihilizmi aşma- çabasında kendisini gösteren bunalımdır. Bu ideoloji bize, demokrasi, insan hakları, özgürlük söylemleri altında ekonomik, kültürel ve teknolojik küreselleşme düşüncesini sunmaktadır. Günümüzde reel sosyalizmin ortadan kalkması, serbest piyasa ekonomisinin bir alternatifinin kalmaması sonucunu doğurmuştur. Ekonomik alanda sermayenin aldığı şimdiki biçim¹ ve çok üst düzeyde gelişmiş olan iletişim teknolojisinin bu alandaki yoğun kullanımı, gerçekten de bir küreselleşmenin yaşandığını göstermektedir. Ekonomik alanda küreselleşmenin “piyasa ekonomisini düzenleyen ilkelerin bütün dünyaya yayılması ve ulus devletin ekonominin işleyişi üzerindeki etkisinin giderek zayıflaması anlamına” (Buğra 1999: 233) geldiği söylenmektedir. Bugün herkesten -gelişmiş ülkelerin yanında, gelişmekte olan ülkelere de- serbest piyasa ekonomisinin ilkelerine uymaları istenmektedir. Ekono-

¹İktisatçılar tarafından finansal sermayenin üretime dayalı sermaye karşısındaki üstünlüğü olarak gösterilen durum.

mi alanındaki bu durum, özellikle Fransız Devrimi'yle birlikte düşünce alanına giren bir kavramın, "ulus-devlet" kavramının geçerlik alanını sınırlamaktadır. Küreselleşmenin yukardaki dile getirilişinde de görülebileceği gibi, ekonomide serbest piyasa ilişkilerinin geçerli olabilmesinin koşulu, ulus-devletin -daha doğrusu "yurttaşlık" ve "ulusal egemenlik" kavramlarının kendi oluşumunda belirleyici olduğu devletin- ilkin ekonomi alanında, ikinci olarak da kamusal ilişkilerin her alanında etkisinin azaltılması olarak görülmektedir. Bugün savunulan "devletin küçültülmesi", devletin kişilerin en temel haklarını koruması ve bu hakların korunabilmesi için gerekli olan düzenlemeleri yapması gerektiği kabulüne dayanan "sosyal devlet" düşüncesini ikincil bir konuma itmiştir.

Piyasa ekonomisini düzenleyen ilkelerin tüm dünyaya yayılması, yani ekonomik küreselleşme, bütün dünya ülkelerinin gelişmiş ülkeler ölçütlerine göre ekonomik düzenlemeler yapmaları gerektiği düşüncesini beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, bütün dünyanın "gelişmiş" ülkelerdeki standartları bu koşullar içinde yakalayamayacağı da görülmektedir. 1995te yapılan Kopenhag Zirvesinin belgesinde bildirildiği gibi, ülkelerin pekçoğunda, zengin ve yoksul arasındaki uçurum genişlemiştir (akt. Kuçuradi 1999:19). Bunun yanında dünya ekonomik anlamda küreselleşirken, dünyanın bütünü bir "gelişme" düşüncesi çerçevesinde ikiye ayrılmış bulunmaktadır: Gelişmiş olanlar gelişmekte olanlar.

Serbest piyasa ekonomisinin tüm dünyaya yayılması olarak ekonomik küreselleşme, gelişen teknolojinin yoğun kullanımıyla birlikte, yukarıda sayılan eşitsizliklerin yanında, küresel sorunlara da neden olmuştur. Bu küresel sorunların en başında ekolojik kirlenme ve terör sorunu gelmektedir. Küresel sorunla-

ra çözüm arayışları, özellikle gelişmiş ülkelerde ekonomik gelişmeye paralel bir yönde bir kültürel gelişmenin olması gerektiği düşüncesini yaratmıştır. Bu, teknolojinin yıkıcı etkileri ve ekonomi alanındaki küreselleşmenin kültürel farklılıkları ortadan kaldırıp insanları birbirlerine benzeştirmesi karşısında, kişilerin çevreye ve kültürel sorunlara duyarlı olmaları gerektiği anlayışına dayanan yeni bir gelişme düşüncesidir.

Bu gelişme düşüncesi temelinde, günümüzde ortaya çıkan çeşitli sorunlar için çözüm yolları bulunması gerektiği düşüncesi birçok felsefeci tarafından da dile getirilmektedir. Örneğin Almanya’da Karl-Otto Apel bu çözüm yollarından birini sorumluluk etiği (Verantwortungsethik) olarak göstermektedir. Ona göre “Sömürgeciliğin ve bununla ilgili Avrupa-merkezciliğin sonu, reel sosyalizmin çöküşü ve ekolojik kriz” (Apel 1999: 33) felsefenin hala ilgilendiği sorunlardır. Apel bu sorunlar çerçevesinde “çokkültürlü bir dünya toplumu” (multikulturelle Weltgesellschaft) için sözkonusu olacak evrensel (planetar) ölçütlerde bir sorumluluk etiği düşüncesini savunmaktadır. Avusturya’dan Emerich Coreth ise çoğulculuk düşüncesini öne çıkarmaktadır. Coreth’e göre “düşünce özgürlüğü ve demokrasiden, dünya ölçeğindeki kültürlerarası, aynı zamanda da dinlerarası ilişkilerden kaynaklanan sağlıklı bir çoğulluğa kimsenin bir diyeceği olamaz. Böylesi bir çoğulluk, eleştirel çatışmadan çok açık diyalogu gerektirir” (Coreth 1999: 72).

Günümüzde toplum ve kültürde yaşanan bunalım, artık, küreselleşmiştir. Bu küreselleşme sorunu çerçevesinde hâlâ bir sorun olarak kalan şey ise, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche’nin bize işaretlerini verdiği, bütün bu durumlar karşısında insanın değerinin nasıl korunacağı, insanı insan yapan niteliklerin toplumsal ve kültürel alanda nasıl hayata geçirileceğidir. Yani insan,

yığınların ve sürünün yaşam biçiminden kendisini nasıl kurtaracak, kendine olan yabancılaşmasını nasıl aşacak, nasıl toplumsal bir insan olacak; bu hâlâ, “sömürgeciliğin ve bununla ilgili Avrupa-merkezciliğin sonu, reel sosyalizmin çöküşü ve ekolojik kriz” ve “kültürlerarası sağlıklı bir çoğulculuk” tartışmalarından önce, felsefecilerin sorgulaması gereken sorunların başında yer almaktadır. Çünkü, sömürgeciliğin nasıl ortadan kaldırılacağını ve kültürlerarası çoğulcuğun nasıl olması gerektiğini tartışabilmemiz ve sömürgeciliğe yol açan, kültürlerarası sağlıklı bir tartışmanın önünü tıkayan koşulları doğru tahlil edebilmemiz için, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, ama aynı zamanda da insanı insanlığından çıkaran şeyin ne olduğunu sorgulamamız gerekmektedir.

Bu türden bir sorgulamayı, 19. yüzyılda Kierkegaard, Marx ve Nietzsche kendi çağlarına ilişkin olarak yapmışlardır. Özellikle Marx ve Nietzsche’nin görüşleri, insanı değerden düşüren, kendine yabancılaştıran, onu sürünün bir parçası yapan koşulları ve değerlendirme biçimlerini gerek kendi çağları açısından, gerekse çağımız açısından olsun doğru kavramak için bize ışık tutmaktadır. Çağımızın sorunlarını ya da bunalımını doğru tahlil edip aşmanın yolu, kültürlerarası ya da dinlerarası dialogdan değil, bu bunalıma ne türde bir düşünme biçiminin neden olduğunu doğru anlamaktan geçmektedir. Bu açıdan Marx’ın çağımızda da geçerliliğini -kendi yaşadığı dönemdekinden farklı bir görünümde olsa da- sürdüren toplumsal koşullara ilişkin yaptığı çözümlemede dayandığı temel olan insanın yabancılaşması düşüncesi ile Nietzsche’nin kültürdeki *décadence*’a ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan nihilizme ilişkin düşünceleri günümüzü anlamak bakımından hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

SONUÇ

Felsefede Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'yle birlikte artık metafizik geleneğin ve Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğinin düşünme biçiminden, hakikat anlayışından kurtulma arayışları içine girildiği görülmektedir. Kierkegaard sistemci felsefe geleneğinin hakikati nesnel olarak belirleme düşüncesine ve bu düşüncenin Hristiyan düşünme biçimine yayılmasına başkaldırmaktadır. Hakikati nesnel olarak kanıtlama çabasının sonucu sistemci felsefe geleneği, Kierkegaard'a göre, yaşayan insanı, teklğinde varolan kişiyi görmezden gelmektedir. Bu nedenle, Kierkegaard'ın başkaldırdığı gelenek, ona göre, insanı ve insanın kişi olarak değerini, kişinin kişi olarak yaşadıklarını doğru anlayabilmemizin önünde engel teşkil etmektedir. Bunun nedeni, sistemci düşünce geleneğinin insanı genele, evrensele göre değerlendirmesidir. Böyle bir değerlendirmenin sonucu olarak, insan kalabalığın içinde bir sıfır konumuna düşürülmüştür. Oysa, Kierkegaard'a göre, insanın değeri ve onun varoluşu, ancak o, kalabalıktan ayrı olarak düşünüldüğünde kavranabilir.

Marx, insanı kendine, kendi insanî yapısına yabancılaştıran koşullar içinde, bu koşulları haklı çıkaran düşüncelerin egemenliğine başkaldırmaktadır. Marx'ta bu düşünceler, insanların kendileriyle ilgili yanlış tasarımlarıdır. Bu tasarımlar, insanın

kendisine yabancılaşmasının uzun bir tarihi boyunca egemen olmuş, teoriyi öne çıkaran düşünce geleneği ile dinsel düşünce geleneğinde kendi ifadesini bulan tasarımlardır. Marx'ın insanı kendine yabancılaştıran bu düşüncelere başkaldırısı, toplumsal ve tarihsel gerçekliğin eleştirisiyle ortaya konmaktadır. Toplumsal ve tarihsel gerçekliğin eleştirisi, Marx'ta, insanı insanlığından çıkaran, insanın değerini düşüren kurumların ve egemen düşünme biçimlerinin eleştirisidir. Bu kurumlar ve egemen düşünme biçimleri, Marx'ın kendi çağında, insanın insana olan bağıını koparmış, kendisini tam olarak bir toplumsallık içinde vareden insanı toplumsal ilişkilerinde yabancılaştırmıştır. Yabancılaşma kavramıyla dile getirilen böylesi bir bunalım durumundan kurtuluş ise Marx'ın düşüncesinde, düşüncelerin egemenliğine başkaldırmayla, insanın bu yabancılaşmadan kurtulmasıyla olanaklı görülmektedir.

Nietzsche ise, metafizik düşünce geleneği ile Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğinin yaşamın yapısına aykırı bir hakikat tasarımıyla yaşamın değerinin düşürülmesine başkaldırmaktadır. Nietzsche'nin kültürü batışa götüren, *décadence*'i haklı çıkaran bu geleneğe başkaldırmasının ardaalanında ise, yine onun insan görüşü yatar. Nietzsche, geleneğin insanı belirleme biçiminin yaşama aykırı bir değerlendirmeye dayandığını düşünür. Geleneğin düşünme biçiminde, yaşama evet diyen, ona yeni anlamlar katan insan "kötü" insan olarak değerlendirilir. Yaratıcı insanın bu şekilde değerlendirilmesi, geleneğin yaşama ilişkin ahlâksal değerlendirmeleri öne çıkarmasına dayanır. Yaşama ilişkin ahlâksal değerlendirme yaşamı değersiz görmeye neden olduğundan, yaşama bütününde evet diyen, bir öte dünya umudu taşımayan insan erdemsiz, ahlâksız olarak görülmektedir.

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe başkaldırma-

ları, doğrudan doğruya onların insan anlayışlarının bir sonucudur. Bu üç filozofun, kendi önlerinde buldukları geleneğin düşünme çizgisinde, herşeyi ona göre temellendirecekleri bir merkez çerçevesinde bir sistem kurmak gibi bir niyetleri yoktur; ya da Heidegger ve Derrida'nın kullandığı sözcüğü kullanırsak, yeni bir "bulunuş metafiziği" geliştirmek gibi bir niyet taşımamaktadırlar. Onların geleneğe başkaldırmalarında öne çıkan şey, geleneksel düşünme biçiminin ortaya çıkardığı ana sorunu göstermektir. Bu sorun ya da bunalım üç filozof tarafından farklı adlarla adlandırılmıştır. Kierkegaard bu sorunu, canlı, yaşayan *kişinin*, yığının, kalabalığın içinde yok olup gitmesi, insanın tutkusunu yitirmesi olarak; Nietzsche sürü değerlerinin her biçiminin kültürde ve toplum yaşamında ortaya çıkardığı *décadence* ve bunun mantıksal sonucu olarak nihilizm olarak; Marx ise modern kapitalist toplum yapısında insanın sırf ekonomik bir varlığa dönüşerek kendine ve kendi ürünlerine yabancılaşması olarak gösterir. Bu sorunların ortak noktası ise, insanın değerinin bu bunalım içinde yok olmasıdır. Bu filozoflar, insanın değerinin bu toplumsal ve kültürel ortamda ortadan kalkışının nedenini ise, metafizik düşünce geleneği ile Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğinin düşünme biçimlerinin yaşamın her alanına nüfuz etmesinde aramışlardır. Kierkegaard'a göre bu, Hristiyanlığın, metafizik, sistemci düşünme biçiminin nesnel hakikat anlayışıyla dogmalaştırılması olarak, Marx'ta hem metafizik hem de dinsel düşünme biçimlerinin insanları egemenliği altına almaları olarak, Nietzsche'de ise, yaşam karşıtı düşünme biçimlerinin ve *décadence* içgüdülerinin ifadesi olan geleneğin hakikat anlayışının bütün kültürü belirlemesi olarak görülmektedir.

Her ne kadar Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin gelene-

ğın düşünce biçiminden kendilerini kurtaramadıklarını düşünse de, bu üç filozofun geleneğe başkaldırmalarının ardalanında yatan insan görüşlerini gözardı etmeyen Arendt'e göre de, bu filozofların geleneğe başkaldırmalarının nedeni, geleneğin insanı belirleyiş biçimidir. Felsefi düşünce geleneği -Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin başkaldırdıkları gelenek- insanı *animal rationale* olarak belirlemiştir. Geleneğin insanı *animal rationale* olarak belirlemesi karşısında, Kierkegaard somut ve acı çeken insanı öne çıkarmıştır. Marx, insanın insanlığının kendi üretici ve etkin güçlerinden oluştuğunu savunmuştur. Nietzsche ise, yaşamın üretkenliğini, insanın istemesini ve güç istencini savunur (Arendt 1993: 35). Bu anlamda, Arendt'e göre, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche, "şu ya da bu öncüle dayanarak dizgeler ya da *Weltanschauung*lar kurma niyeti taşımamaktadır"; onlar geleneğin insanî yetiler arasında kurduğu hiyerarşiyi sorgulamakta, bir kez daha insanın özel insanî niteliğinin ne olduğunu sormaktadırlar (1993: 39).

Geleneğin insanî yetiler arasında kurduğu hiyerarşiyi sorgularken Kierkegaard insanın tekliğinde varoluşunu öne çıkarmakta ve geleneğin bu varoluşu kendi hakikat anlayışıyla kavrayamayacağını savunmaktadır. Marx, metafizik düşünce geleneğindeki teorik tavra karşıt olarak pratik etkinliği öne çıkarmakta, insanı kendine, kendi insanlığına yabancılaştıran, "insanların kendi kafalarının ürünü olan" ama sonradan onlara boyun eğdiren "düşüncelerin egemenliğine başkaldırıya" çağırmaktadır. Nietzsche ise, yaşam karşıtı, yaşamı yadsıyan bir yozlaşmış içgüdünün ve güç istencinin görünümü olan geleneksel hakikat anlayışının karşısına, yaşamı koruyan, onu ilerleten, yeni değerler koyan yaratıcı insanın yaratıcı etkinliğini çıkarmıştır.

Böylece, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe başkaldırımlarının anlamı belirginleşmektedir. 19. yüzyılda ortaya çıkmış olan düşüncedeki bu başkaldırma hareketi, insanın tehlikede olduğuna bir işarettir. Bütün bir 20. yüzyıl bu tehlikeyi yaşamış; tehlikenin ortaya çıkardığı sonuçlar ise ağır olmuştur. Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin düşüncelerinin otoritesini artık kaybetmiş olan bir geçmiş bize gösteren yön levhaları (Arendt 1993:28) olduğunu söyleyen Arendt'in düşüncesine, Marx ve Nietzsche'nin görüşlerinin geleceği gösteren yön levhaları olduğu düşüncesini de eklemek gerekir diye düşünüyoruz. 19. yüzyılda, kendi çağlarına ilişkin gördükleriyle insanı, yaşayan, canlı, toplumsal ve yaratıcı insanı öne çıkaran bu filozoflar, 20. yüzyıldaki gelişmeleri önceden sezmiş gibidirler. Nietzsche 20. yüzyılın felaketler yüzyılı olacağını düşünmüştü. 20. yüzyılda gerçekten de, Nietzsche'nin işaret ettiği nihilizm bu yüzyılın neredeyse tümüne yayılmıştır. Marx'ın işaret ettiği yabancılaşma da, en yoğun olarak bu yüzyılda yaşanmıştır.

Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin kendi çağlarını değerlendirenlerken ortaya koydukları bunalımın günümüzde dünya ölçeğine yayıldığı görülmektedir. Günümüz toplumlarının ve çağdaş kültürün en belirgin özelliği, "insanın yüzünün unutulmuş olması"dır (Kuçuradi 1997a: 19). İnsan günümüzde değeri sıfır olan bir varlık olarak görülmektedir. İnsanın değeri olmayan bir varlık olarak görülmesinin sonuçları, dünyanın günümüzde yaşadığı sorunların nedeni olarak görülebilir. Bu sorunlar karşısında, felsefenin yapacağı iş, bu sorunlara işaret etmek ve bu sorunların kaynağında olanın ne olduğunu ortaya çıkarmak olmalıdır. Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğin insanı belirleme tarzına karşı, insanın neliğini yeniden sorgulamaları, insanı insanlıktan çıkaran koşulların kendi çağlarındaki

görünümlerine dikkat çekmeleri bu sorunların kaynağına gitme, bu sorunların hangi geleneğin düşünme biçiminden kaynaklı olduğunu gösterme çabalarının bir sonucudur.

Bu çalışmanın IV. Bölümünde ele aldığımız Heidegger ile Derrida ise, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin kendi çağlarına ilişkin olarak yaptıkları bunalım saptamasına benzer bir bunalım saptaması yapmakta, çağımızda yaşanan bunalıma, metafizik düşünce geleneğinin düşünme biçiminin neden olduğunu söylemektedirler. Ama onlar bu bunalımı saptarlarken, bu bunalım içinde insanın değerinin yok olduğunu görememektedirler. Bu, onların geleneğe bakışlarından kaynaklanmaktadır. Heidegger ve Derrida, geleneğin insanı belirleme biçimini sorgulamaktadırlar; ya da daha doğrusu, geleneğin insanı bir *animal rationale* olarak belirlemesini, geleneğin varolana temel arama, bir merkez düşüncesi çerçevesinde varolanı temellendirme arayışının bir sonucu olarak görmektedirler. Bu düşünceyle sorgulanan şey, insan ve insanın tehlikede oluşu değil, metafizik düşüncenin varolana ilişkin tutumudur. Metafizik düşünce geleneğine belirli bir insan görüşünden hareketle karşı çıkmamaları nedeniyle de, bu metafizik düşünce geleneğine başkaldırmış olan Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin başkaldırılarını doğru değerlendirememektedirler. Kierkegaard, Marx ve Nietzsche onların düşüncelerinde, metafizik geleneğinin sırf "asi çocukları" olarak ortaya çıkmaktadır.

Heidegger ve Derrida'ya göre, metafizik ve metafizik düşünme biçimi aşılması gereken bir şeydir. Heidegger metafiziğin aşılması yönünde düşüncenin yolda olduğunu söylemektedir. Derrida'da ise, aşılması gereken, düşünceyi ve kültürü bunalıma sokan metafiziğin ve metafizik düşünmenin aşılamayacağı görüşü ağır basmaktadır. Ama metafizik düşünce geleneğinin

neden aşılması gerektiği konusunda, bu filozofların düşünceleri yeterince açık görünmemektedir. Heidegger bu neden sorusuna, “insanın varlıkla olan yakınlığını yeniden sağlayabilmek için” diye yanıt verecektir. Ancak, yukarıda Castoriadis’ten yaptığımız alıntıda da söylendiği gibi, ‘varlık düşüncesi’ belirsizdir ve bizi hiçbir yere götürmez. Derrida’da ise bu “neden metafiziği aşmamız gerekir?” sorusuna hiçbir yanıt verilmemektedir.

Metafiziği neden aşmamız gerektiğine ve metafizik düşünce geleneğinin ortaya çıkardığı bunalımdan nasıl kurtulacağımıza ilişkin Heidegger ve Derrida’nın anlamlı yanıtlar vermede sıkıntıya düşmelerinin nedeni, bu filozofların açık bir insan görüşünün olmaması da denilebilir. Metafizik düşünce geleneğinin ya da insanın neliğini insanın yapısına uygun bir biçimde ortaya koyamayan Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünme biçiminin aşılmasının ve bu düşünce geleneğinin ortaya çıkardığı bunalımdan çıkışın yolunu, Heidegger ve Derrida’dadan önce yaşamış olan Marx ve Nietzsche’nin düşüncelerinde bulmaktayız. Marx, bunalımı toplumsal boyutta ele aldığından, bunalımın, kendi insan görüşünden hareketle, toplumsal insanın kendi insanlığını tam olarak gerçekleştireceği bir toplum düzeninde aşılabacağını düşünür. Nietzsche ise, ilgisini kültüre yönelttiğinden, bunalımdan çıkışın yolunu, yaratıcı insanın yaşama yeni değerler katmasıyla kültürün seviyesinin yükseltilmesinde görür. Bu iki filozofun, bunalımla ilgili olarak baktıkları yerler ve ulaştıkları sonuçlar farklı olsa da, gözönünde bulundurdıkları şey aynıdır: geleneğin neden olduğu bu bunalım ortamında insanın değerinin yok oluşu.

Kierkegaard da, yine kendi insan görüşünden hareketle, çağın içinde bulunduğu bunalım ortamında insanın değerinin yok olduğunu düşünmektedir. Yalnız, Kierkegaard kendi insan

görüşünde, tekliğinde kişinin tek olarak varoluşunu gözönünde bulundurduğundan, onda bunalımdan çıkış yolu kişinin içselliliğiyle ilgili olarak ortaya konmaktadır. Kierkegaard'da geleneğin ortaya çıkardığı bunalımdan çıkış, kişinin en özsel varoluşu gerçekleştirmesiyle, yani bir iman şövalyesi olmasıyla olanaklıdır. Burada bizim için anlamlı olan, Kierkegaard'ın ulaştığı sonuç değil, bu sonuca ulaşmasının arkasında bulunan insanın değerinin yok olduğu düşüncesidir.

Çağımızda artık bütün dünyaya yayılmış olan bunalımı aşma kaygısı taşıyanların Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin düşüncelerinden öğreneceği çok şey vardır. Çünkü günümüzün en temel sorunlarının ardında yatan nedenleri sorgulamak ve bu sorunları aşmak için felsefecilerin öncelik tanıyacakları şey, örneğin kültürlerarası sağlıklı bir dialog değil, bu dialogun da yapılabilmesinin koşulu olabilecek insan görüşleri olsa gerek. 19. yüzyılda olduğu gibi, günümüzün çeşitli toplum ve kültürlerinde, geleneksel düşünme biçimlerinden kaynaklı olarak, insan "değeri sıfır olan" bir varlık görülürken, insanın değerini yok sayan kültürler arasında sağlıklı bir dialogun gerçekleştirilebileceğini düşünmek doğru bir yaklaşımın gibi görünmemektedir. Öncelikle insanı insan yapan nitelikler ortaya konulup, daha sonra da insanı insanlıktan çıkaran koşulların sorgulanması ve bu sorgulamanın da bütün kültürlerde yapılması daha uygun olacaktır. Bu nedenle Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleceğe başkaldırırken ortaya koydukları düşünceler, günümüz felsefecilerinin kendi gözleri önünde olup bitenleri görebilmeleri için, onlara ışık tutmaktadır; bütün sorun, olan biteni tutulan bu ışıkla görebilmektir.

KAYNAKÇA

- ARENDDT, Hannah. *Between Past and Future*, New York: Penguin, 1993
- APEL, Karl-Otto. "Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen", *Concordia* Band 28 (Hrsg. R.Fornet-Betancourt), Achen: CRM, 1999
- BUĞRA, Ayşe. "Küreselleşme, Ekonomik Yaşam ve İnsan Hakları" *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları* (Hazırlayanlar: İ.Kuçuradi-B.Çeker), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay. 1999
- CAMUS, Albert. *Der Mensch in der Revolte* (Übersetz. von Justus Streller), Hamburg: Rowohlt Verlag, 1958
- CASTORIADIS, Cornelius. *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair* (Çev. Hülya Tufan), İstanbul:İletişim Yayınları, 1993
- CORETH, Emerich. "Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen", *Concordia* Band 28 (Hrsg. R.Fornet-Betancourt), Achen: CRM: 1999
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967a
L'écriture et la différence, Paris: Éditions du Seuil, 1967b
Positions (Translated and Annotated by A.Bass), London: The Athlone Press, 1987
Göstergebilim ve Gramatoloji (çev. Tülin Akşin), İstanbul: AFA yayıncılık, 1994
- EAGLETON, Terry. *Marx*, London: Phoenix Press, 1997
- ENGELS, Friedrich. *The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man*, Marx-Engels Selected Works, London: Lawrence and Wishart Ltd., 1973
- FITZGERALD, John J. *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*, Paris: Mouton & Co, 1966
- FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums* (Herausgegeben von

- Erich Thies), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976
- HEGEL, G.W.F. *Bütün Yapıtları* (Çev. Hüseyin Demirhan), Ankara: Onur Yayınları, 1976
- Phaenomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952
- Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976
- Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977
- Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983
- Zur Sache des Denken*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988
- Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1993
- Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Ömek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994
- Nedir Bu Felsefe?* (Çev. Dürrin Tunç), İstanbul: Logos Yayınları, 1990
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die Transzendente Phaenomenologie* (Herausgegeben von W.Biemel), Haag: Martinus Nijhoff, 1976
- HYPOLITE, Jean. *Studies on Marx and Nietzsche* (Translated by J. O'Neil), New York-London: Basic Books, Inc. Publishers, 1969
- KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript* (Translated by David F. Swenson), Princeton: Princeton University Press, 1944
- Stages on Life's Way* (Traslated by Walter Lowrie), Princeton: Princeton University Press, 1945
- Fear and Trembling / The Sickness unto Death* (Translated by Walter Lowrie), New York: Doubleday Anchor Books, 1954
- On Authority and Revelation* (Translated by Walter Lowrie), Princeton: Princeton University Press, 1955
- Die Schriften über sich Selbst* (Übersetz von Emanuel Hirsch), Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1964
- Fear and Trembling / Repetition* (Translated by H.Hong and E.H. Hong), Princeton: Princeton University Press, 1983

Ou bien... ou bien... (Traduit par F. et O. Prior et M.H. Guignot) Saint-Amand: Gallimard, 1988

Der Begriff Angst (Übersetz von Liselotte Richter), Hamburg: Eva Taschenbuch, 1991

Either / Or (Translated by Alastair Hannay), London: Penguin Books, 1992

Baştan Çıkarıcının Günlüğü (Çev. Süha Sertabiboğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997

KUÇURADI, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997a

Nietzsche ve İnsan, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1997b

Sanata Felsefeyle Bakmak, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997c

"Evrensel Bildirgenin 50. Yılında İnsan Hakları",

50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları, Hazırlayanlar: İ.Kuçuradi-B.Peker, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu-Yayınları, 1999

LÖWITH, Karl. *Nature, History, and Existentialism*, Evanston: Northwestern Uni. Press, 1966

Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981

LYOTARD, J.F. *Das Postmoderne Wissen* (Übersetz. von Otto Pfersmann) Wien: Passagen Verlag, 1999

MARX, Karl. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Marx-Engels Studienausgabe IV (Herausgegeben von I. Fetscher), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1972

Doktordissertation: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, Marx-Engels Werke, Ergänzungsband, Berlin: Dietz Verlag, 1973a

Grundrisse (Translated by Martin Nicolaus), Harmondsworth: Penguin Books, 1973b

Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Marx-Engels Studienausgabe II (Herausgegeben von I. Fetscher), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1973c

Theses on Feuerbach, Marx-Engels Selected Works, London: Lawrence and Wishart Ltd., 1973d

Capital III (Edited by F. Engels), Moscow: Progress Publishers, 1974

Capital I (Edited by F. Engels, Translated by S. Moore and E. Aveling), Moscow: Progress Publishers, 1977a

Capital II (Edited by F. Engels), Moscow: Progress Publishers, 1977b

Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 1979a

Felsefenin Sefaleti (Çev. Ahmet Kardam), Ankara: Sol Yayınları, 1979b

Kapital (Çev. Alaattin Bilgi), İstanbul: Sol Yayınları, 1986

Selected Writings (Edited by David McLellan), New York: Oxford Uni. Press, 1990

A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Early Writings (Translated by Rodney Livinston and Gregor Benton) Harmondsworth: Penguin Books, 1992a

Critique of Hegel's Doctrine of the State, Early Writings (Translated by Rodney Livinston and Gregor Benton) Harmondsworth: Penguin Books, 1992b

On The Jewish Question, Early Writings (Translated by Rodney Livinston and Gregor Benton), Harmondsworth: Penguin Books, 1992c

MARX, K., ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels Werke Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 1958

Manifest der kommunistischen Partei, Marx-Engels Studienausgabe III (Herausgegeben von I. Fetscher), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1972

Kutsal Aile (Çev. Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları, 1976

Basic Writings on Politics and Philosophy (Edited by Lewis S. Feuer), New York: Anchor Books Doubleday, 1989

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*, Werke in drei Bänden I (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1954a

Unzeitgemäesse Betrachtungen, Werke in drei Bänden I (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1954b

Menschliches, Allzumenschliches, Werke in drei Bänden I (Herausge-

- geben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1954c
- Morgenröte*, Werke in drei Bänden I (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1954d
- Die fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955a
- Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955b
- Jenseits von Gut und Böse*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955c
- Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955d
- Der Fall Wagner*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955e
- Götzen-Dämmerung*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955f
- Nietzsche contra Wagner*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955g
- Ecce Homo*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955h
- Der Antichrist*, Werke in drei Bänden II (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1955i
- Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, Werke in drei Bänden III (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1956a
- Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Werke in drei Bänden III (Herausgegeben von K.Schlechta), München: Carl Hanser Verlag, 1956b
- Deccal, Hristiyanlığa Lanet* (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul: 1995
- Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996
- PEIRCE, Charles.S., *Writings, A Chronological Edition, Volume 3*, Bloomington: Indiana University Press, 1986
- RİFAT, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, Temel Metinler*
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1968

SCHAFF, Adam. *Marxism and The Human Individual* (Edited by Robert S. Cohen), New York: Mc Grew Hill, 1970

SCHELER, Max. *İnsanın Kosmostaki Yeri* (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınları, 1998

"Çağımızda artık bütün dünyaya yayılmış olan bunalımı aşma kaygısı taşıyanların Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin düşüncelerinden öğreneceği çok şey vardır. Çünkü günümüzün en temel sorunlarının ardında yatan nedenleri sorgulamak ve bu sorunları aşmak için felsefecilerin öncelik tanıyacıkları şey, örneğin kültürlerarası sağlıklı bir dialog değil, bu dialogun da yapılabilmesinin koşulu olabilecek insan görüşleri olsa gerek. 19. yüzyılda olduğu gibi, günümüzün çeşitli toplum ve kültürlerinde, geleneksel düşünme biçimlerinden kaynaklı olarak, insan "değeri sıfır olan" bir varlık görülürken, insanın değerini yok sayan kültürler arasında sağlıklı bir dialogun gerçekleştirilebileceğini düşünmek doğru bir yaklaşımımız gibi görünmemektedir."



Çetin
Türkyılmaz

BIBLIOTECHE
şubat 2016

**BUNALIM
ÇAĞI**

Felsefe Dizisi - 4

